ALTROVE

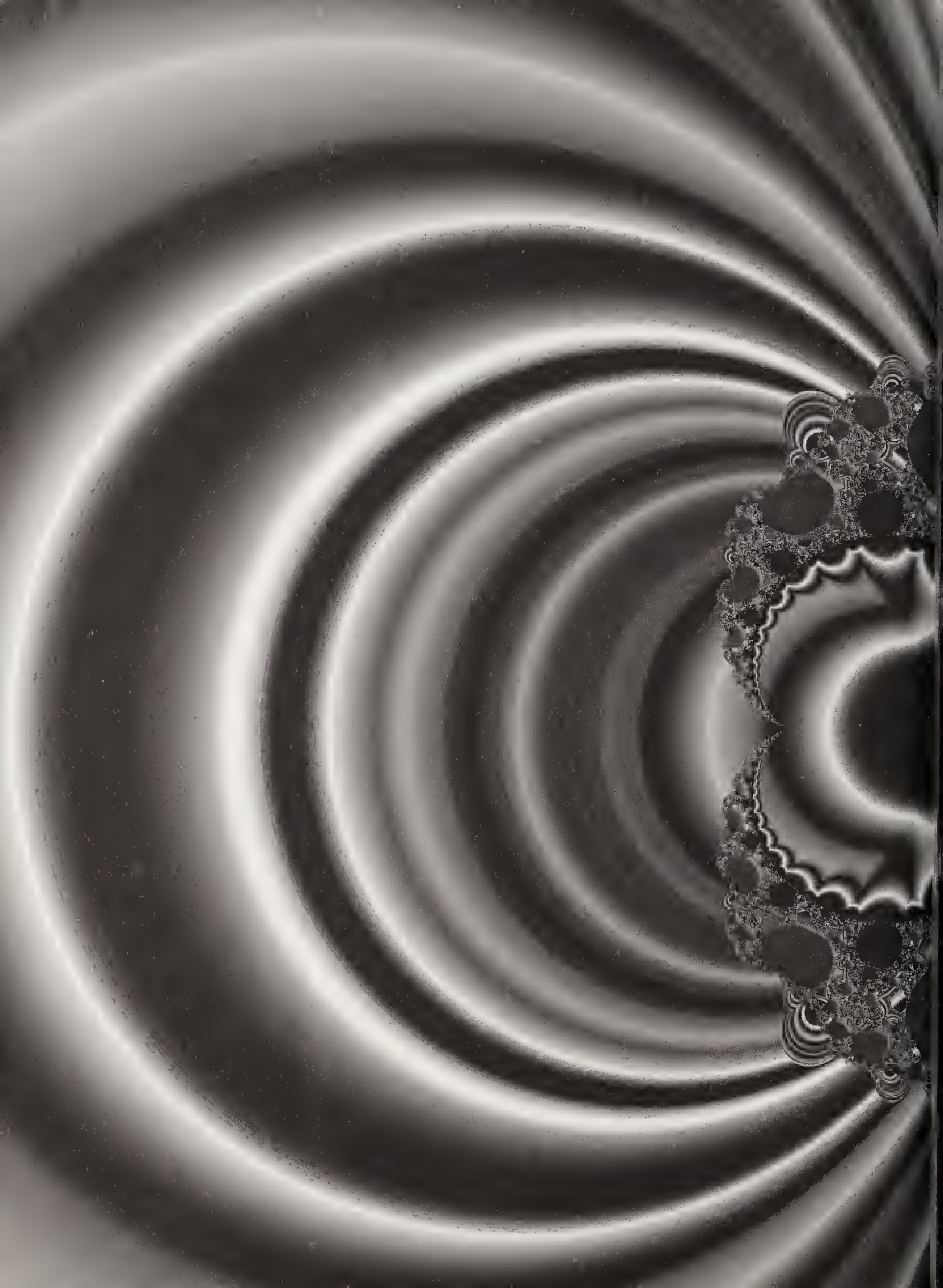
SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEGLI STATI DI COSCIENZA

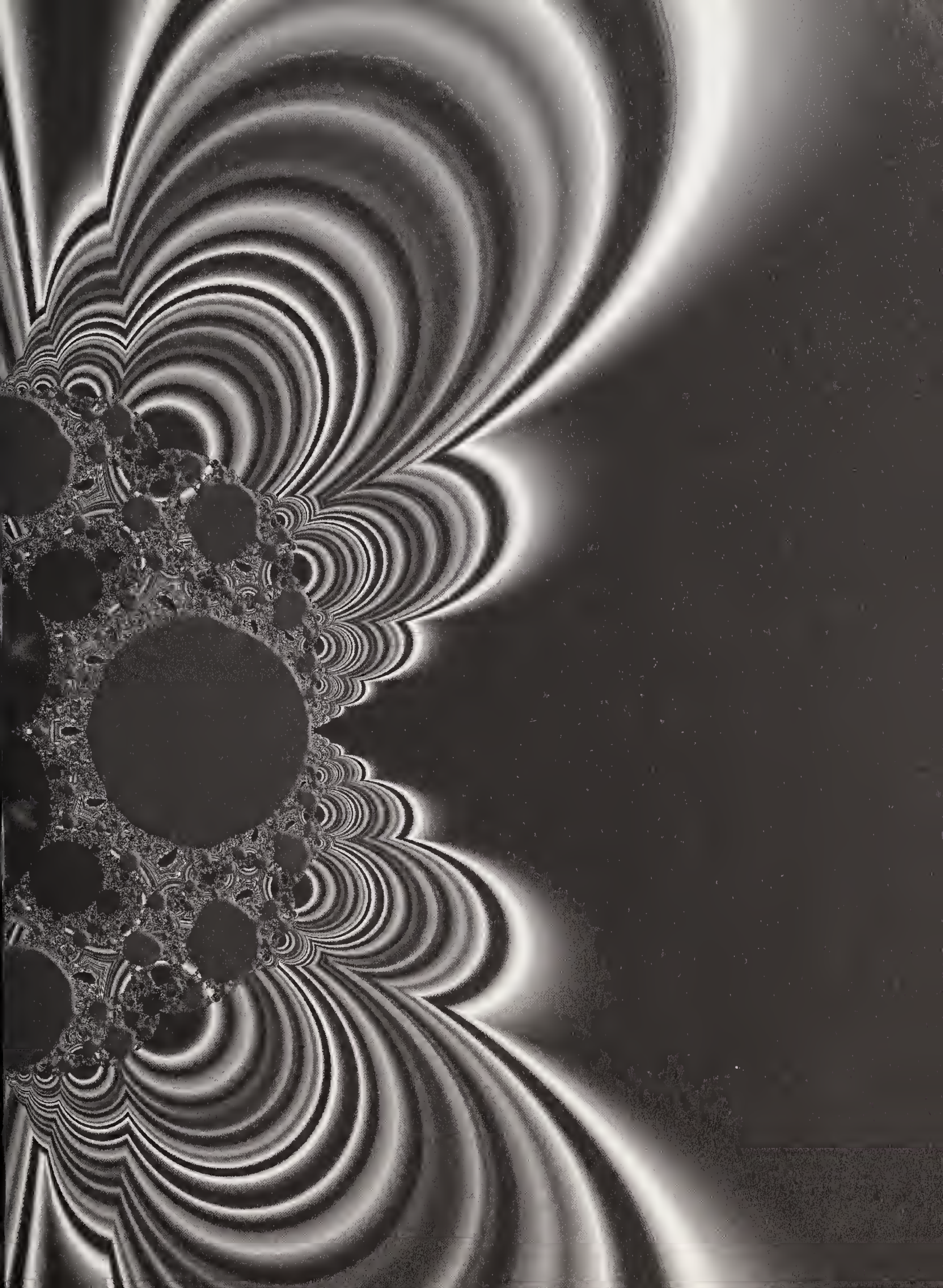
13



N A U T I L U S

ALTROVE # 13





Direttore
scientifico:
Gilberto Camilla

Coordinamento
editoriale e
impaginazione:
Claudio Barbieri

Redazione:
ALTROVE
c/o SISSC
Casella Postale
10094 Giaveno - To

ALTR

Settembre 2007

NAUTILUS
C.P. 1311
10100 TORINO

OVE#13

SOCIETÀ
ITALIANA
PER LO STUDIO
DEGLI STATI
DI COSCIENZA

N A U T I L U S

INDICE

STATI ALTERATI DI COSCIENZA E PARAPSICOLOGIA.

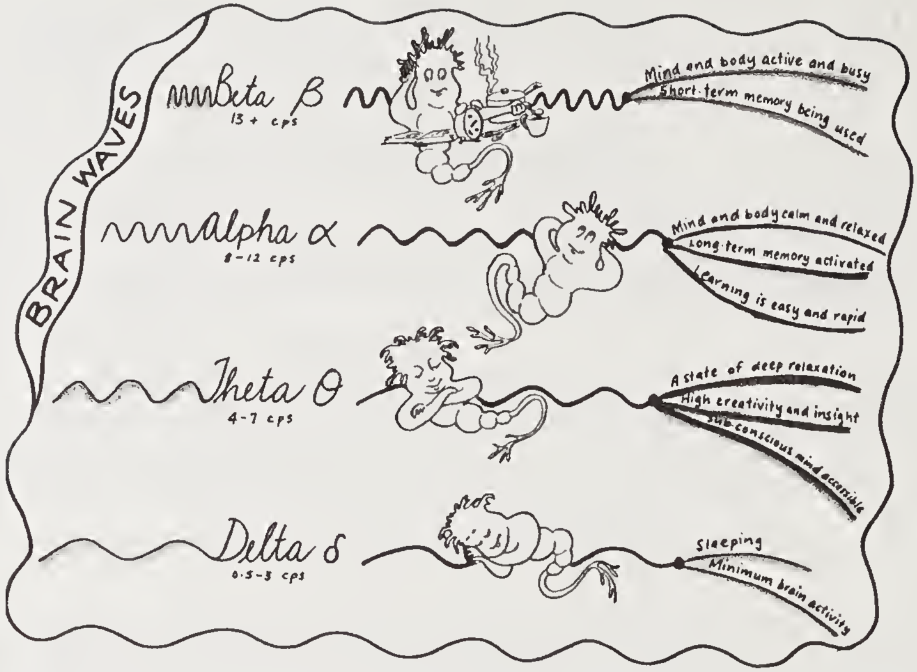
Le onde e la coscienza. Un panorama della scoperta e delle ricerche di psiconeurofisiologia e delle ricerche sulle onde elettromagnetiche del cervello.



Marco MARGNELLI

Nel 1924, quasi casualmente, Hans Berger, un ricercatore di origine belga che si era trasferito in Germania "scoprì" (sono tentato di scrivere "si accorse") che il cervello è un produttore di onde elettromagnetiche. Come prevedibile il significato della sua scoperta assunse un adeguato spessore solo molti anni dopo la pubblicazione delle sue osservazioni sperimentali (circa una decina) allorché i codificatori delle scienze sperimentali (in questo caso i fisiologi), attivi nelle università, si applicarono alla ripetizione degli esperimenti di Berger e alla comprensione dei meccanismi che davano luogo a un "tanto inusitato" o "insospettabile" fenomeno. La cautela degli scienziati di allora (come quella di quelli di oggi) non era ingiustificata: Berger non era un fisiologo, la sua preparazione elettrofisiologica era praticamente nulla e anche di elettrologia ne sapeva molto poco. C'erano dunque tutte le premesse per agire con cautela. Dapprima Berger impiegò un galvanometro di Edelman, uno strumento assai poco sensibile in confronto alle odierne apparecchiatu-







re; in seguito impiegò ovviamente degli amplificatori a valvole. Anche ammesso che quanto aveva registrato con questi strumenti molto approssimativi avesse importanza, occorreva innanzitutto decidere se si trattasse di un vero fenomeno e non di "artefatti", magari dovuti alla primitività degli strumenti, ma comunque occorreva un lungo lavoro.

A distanza di più di mezzo secolo, sappiamo che Berger aveva scoperto un fenomeno genuino, e anche importante, e che la sua scoperta ha avuto sviluppi ampi e decisamente utili per l'umanità e il progresso delle scienze mediche.

Nel 1924 l'elettrofisiologia era agli albori: tanto quanto oggi si potrebbe immaginare tra la fisiologia e il magnetismo (quello vero, quello delle calamite, e non il "magnetismo animale" di Messmer), sicché la spiegazione di come il cervello potesse produrre elettricità appariva fantascienza piuttosto che solido cartesianesimo.

Non di meno molti credettero alla scoperta di Berger e si buttarono nello studio sperimentale della fenomenologia elettrica del cervello dando luogo a una preziosa branca della semiologia neurologica che oggi è correntemente usata: l'elettroencefalografia.

L'attività elettrica del cervello, come quella di qualunque oggetto produttore di elettricità, può essere quantificata secondo la legge di Ohm: E = I x R, ovvero potenziale = intensità per resistenza.

Per varie ragioni che non sono state evidenziate da Berger, si è scoperto che è più utile e significativo studiare le variazioni di potenziale piuttosto che le altre e queste vengono registrate solo dalla superficie corticale del cervello piuttosto che da altre regioni. In altre parole, l'elettroencefa-

logramma (EEG) è l'espressione delle variazioni di potenziale della corteccia del cervello in ogni istante di una registrazione. Naturalmente queste variazioni variano da un punto all'altro della superficie corticale (per es., dai poli frontali a quelli occipitali), ma si è scoperto che queste variazioni seguono una logica precisa, o meglio, seguono una precisa simmetria, che non è solo anteroposteriore ma è anche speculare tra un emisfero e l'altro, cosicché una volta studiate tutte le possibili variazioni in funzione di elementi relativamente banali, quali l'avere gli occhi chiusi o aperti, l'essere seduti o distesi, il non pensare a nulla o l'essere impegnati in un complicato calcolo mentale, l'aver assunto certe sostanze piuttosto che muovere una mano ritmicamente, si è venuti in possesso di uno strumento interpretativo decisamente utile: può essere usato per fare diagnosi di tumori cerebrali, di epilessia, di lesioni degenerative di varie strutture profonde, di insufficienze vascolari e così via.

Il principio fondamentale dell'EEG sembra essere la sincronizzazione o la desincronizzazione delle migliaia di neuroni la cui attività dà, appunto, luogo al tracciato elettrocorticale.



Per capire questo concetto solitamente si ricorre a un paragone audiovisivo: immaginate un cinematografo o un teatro o, insomma, un luogo nel quale siano riunite moltissime persone. Immaginate che questo assieme di individui non sia altro che la corteccia cerebrale, e cioè un'assemblea di neuroni (di elementi modulari). Se tutti gli individui (tutti i neuroni) parlano tra loro, a voce alta o bassa, rivolgendosi a un solo altro individuo, oppure a tre o a quattro persone, il risultato sarà un chiacchiericcio indistinto e inintelligibile, sarà una "asincronia" d'attività dei singoli moduli. Se invece un coordinatore salisse sul palco del teatro e guidasse l'attività dei convenuti, dicendo, per es., "Al mio comando, urlate la parola Maria", l'attività dei singoli moduli verrebbe "sincronizzata" secondo precisi schemi spaziotemporali.

Hans Berger



L'EEG funziona proprio così: nella veglia tutti i neuroni scaricano capricciosamente a caso, uno indipendentemente dall'altro, in modo asincrono, dando luogo a un ritmo, chiamato *beta*, che è composto da onde di potenziale piccole, frequenti e diverse una dall'altra. In una condizione di sincronizzazione, invece, come per esempio nel ritmo *alfa*, la maggior parte dei neuroni della corteccia scarica nel medesimo istante in cui scaricano tutti gli altri e il risultato non può essere altro che una "ordinata" sequenza di onde ampie e regolari, così come verrebbe avvertita la voce del pubblico nel cinematografo dell'esempio fatto prima, quando il coordinatore desse il "via" alla pronuncia della parola "Maria". Sulla semplice base di queste due condizioni opposte, l'elettroencefalografia è in grado di diagnosticare un disturbo: è ovvio che se quando ci si aspetta del ritmo *alfa* in un determinato

punto della superficie corticale si vede invece un altro ritmo, in quel punto c'è qualcosa che non va. Come se, nel nostro cinematografo, un gruppo di spettatori si fosse addormentato e non partecipasse più alla pronunzia collettiva del nome "Maria".

Il fatto è che in condizioni di normalità fisiologiche, esiste effettivamente un "coordinatore" dei ritmi e che quando esso stesso non funziona bene, tutta l'attività EEG ne risulta alterata.

Per la verità esistono diversi coordinatori principali (che regolano l'EEG degli stati di coscienza; quali la veglia, il sonno o lo stato di sogno) e dei coordinatori secondari, che partecipano o contribuiscono all'attività generale, o meglio, finale, perché essendo l'EEG la registrazione dell'attività della corteccia è come l'espressione dello stato della superficie di un lago: se nelle profondità si manifestano delle turbolenze, in superficie si vedranno onde o gorghi in corrispondenza dei punti di turbolenza profondi.



Ê, per esempio, il caso dell'epilessia, che si manifesta proprio così: come una tempesta proveniente dalle profondità, che sconvolge l'ordine elettrico della corteccia (e non solo quello).

Fin dagli albori dell'elettroencefalografia (ma anche in epoca contemporanea) si era sperato che lo studio dell'attività elettrica del cervello potesse aiutarci a capire qualcosa del funzionamento della psiche, del pensiero o di altri fenomeni, magari straordinari. In realtà il rapporto tra onde EEG e stati psichici e/o mentali è molto grossolano, anche se, come si vedrà, tali relazioni possono essere sfruttate con ottimi risultati. La Convenzione Elettroencefalografica Internazionale codifica quattro ritmi principali, ai quali sono correlati altrettanti stati di coscienza più o meno riconoscibili. Il ritmo *beta* è quello compreso tra i 13 e i 32-45 Hertz (lo Hertz è l'unità di misura dei fenomeni oscillatori e cioè il numero di oscillazioni al secondo). Il *beta* è il ritmo caratteristico dello stato di veglia e tende alle alte frequenze in funzione dell'attività mentale in corso (per es. sforzo attentivo, calcolo mentale, stato emozionale intenso, ecc.). Le frequenze si abbassano in situazioni inverse, che si avvicinano al rilassamento. Il *beta* è anche il ritmo che caratterizza lo stato di sogno: malgrado il corpo sia profondamente rilassato (addirittura contemporaneamente paralizzato), il cervello, o meglio la corteccia cerebrale, sono attivi come durante la veglia. Questa apparente contraddizione ha fatto si che il sonno con sogno, negli anni sessanta, venisse anche chiamato "sonno paradosso".

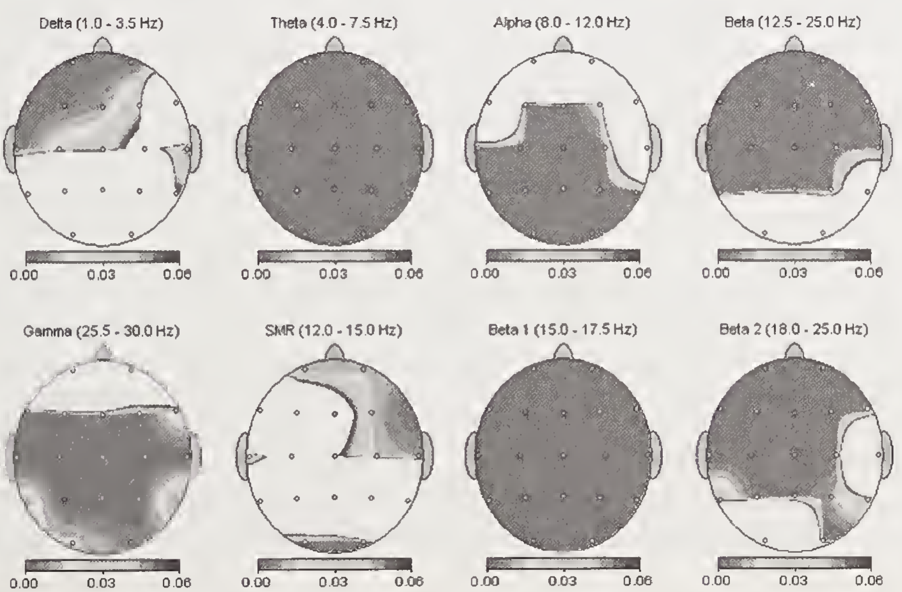
Il ritmo *alfa* è quello compreso tra gli 8 e i 12 hertz. È un ritmo che nasce spontaneamente nelle regioni posteriori del cervello, con la semplice chiusura degli occhi. Se dopo ciò il soggetto si rilassa intenzionalmente, il ritmo si diffonde a tutto il mantello cerebrale e aumenta di ampiezza. Lo stato interno che i soggetti in *alfa* avvertono è generalmente di quiete e benessere, ma non mancano coloro che hanno un'esperienza sgradevole, di inquietudine e di lieve angoscia.

Un ritmo *alfa* stabile di grande voltaggio (con onde ampie) è certamente associato a un buon grado di "distacco dalla realtà", nel senso che, per mantenerlo, un soggetto deve essere in grado di non prestare attenzione agli stimoli ambientali e per riuscire in questo deve essere in grado di concentrare l'attenzione su "oggetti" interni, siano essi sensazioni, immagini, pensieri. Poiché una simile pratica è ciò che fanno da secoli i meditatori, sia orientali che occidentali, il rimo *alfa* è stato considerato una specie di porta di passaggio verso l'autocontrollo interiore. Ciò è rigorosamente vero, come dimostrò un esperimento su maestri yoga che riuscivano a continuare a produrre *alfa* stabile e di grande ampiezza malgrado dovessero tenere una mano immersa nell'acqua ghiacciata. I non meditatori non sono in grado di fare ciò. Tuttavia, l'allenamento a produrre *alfa* non ha grandi effetti terapeutici, come dire che calma la mente, ma non raggiunge il livello somatico, a meno che non venga associato ad altre pratiche, quali per esempio visualizzazioni fisse o simboliche, visualizzazioni dinamiche, percezione ragionata di segnali somatici.



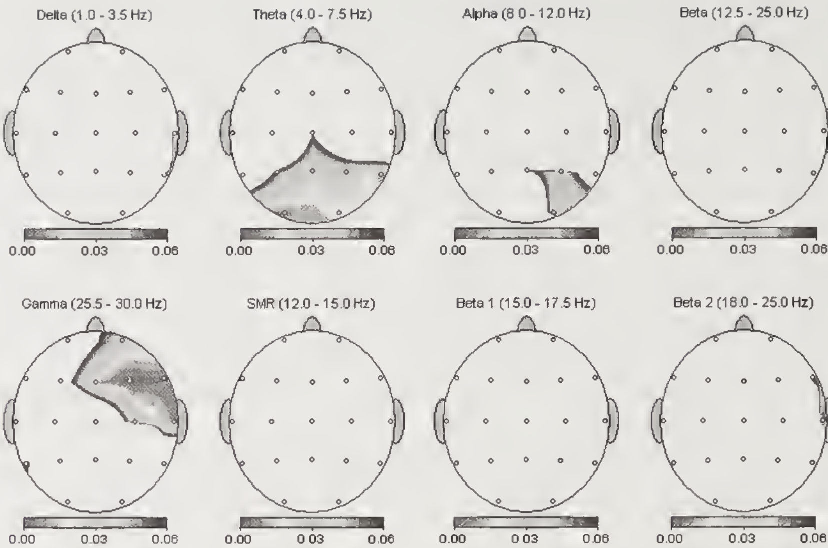
Nel 1958 un ricercatore californiano, Joe Kamyia, mise a punto la tecnica di addestramento per imparare a produrre ritmo *alfa* stabile e di grande ampiezza. Oggi questa tecnica fa parte delle tecniche note come Biofeedback e non è difficile diventare buoni produttori di *alfa* in dieci sedute. In pratica si viene collegati a un encefalografo che registra l'attività di un intero emisfero. Mediante un sistema di filtri e di conversione dei segnali, tutte le volte che si entra nel ritmo *alfa*, lo strumento invia un segnale in modo che si è in grado di capire come fare e cosa fare per continuare a produrlo. L'addestramento viene solitamente fatto in posizione distesa e il segnale di feedback viene ricevuto in una cuffia stereofonica, in modo da poter tenere gli occhi chiusi e "l'attenzione dentro".

Come si è detto, questa pratica ha scarse virtù terapeutiche (mentre in un primo tempo si era pensato che potesse avere le stesse virtù di una



Esempio di visualizzazione a computer dell'attività cerebrale

Esempio di visualizzazione al computer dell'attività cerebrale





qualunque tecnica di rilassamento come il training autogeno) ma può ben essere considerata come punto di partenza per un percorso di autocontrollo degli stati interni, la cui utilità va oltre la terapia dell'ansia e dello stress. Dopo l'*alfa*, la Convenzione Elettroencefalografica riconosce come individualizzabile un altro ritmo, il *theta*, che ha frequenze tra i 4 e gli 8 Hertz e che, in condizioni fisiologiche, viene prodotto in grande quantità (fino ad occupare il 90% del tracciato EEG) durante la fase dell'addormentamento, detta anche fase di presonno oppure stato ipnagogico.

Il *theta* è un ritmo molto interessante: allo stato di veglia, quando se ne produce un po' per qualche secondo, sembra essere associato all'emersione di ricordi remoti oppure a uno stato come di sospensione sognante tra due realtà. Queste sono anche le caratteristiche dello stato ipnagogico, stato che tutti viviamo prima di addormentarci; sappiamo pertanto che è uno stato molto piacevole, nel quale l'attività mentale è centrata sul ricordo della giornata o su fantasie di futuribili. Le ricerche hanno tuttavia dimostrato che lo stato ipnagogico è anche caratterizzato da altre fenomenologie che sfuggono a chi lo vive per quei pochi secondi che precedono il sonno, ma che si riescono ad avvertire se lo si vive più a lungo. Innanzitutto, la coscienza è come sdoppiata: la coscienza vigile, sebbene in uno stato crepuscolare, "assiste", per così dire, all'emersione nella scena percettiva di materiali intrusivi, estranei (non pensati) che sembrano talvolta veri e propri brani di sogni. In effetti la coscienza della veglia può osservare quella del sogno, perché per questi attimi le due coscienze coesistono. Il materiale intrusivo consiste in vere e proprie allucinazioni che possono essere visive, uditive, tattili, cinestesiche e che come tutte le allucinazioni possono essere talmente vivide da indurci a "controllare" la loro verità, nel senso che se si era udita una voce si aprono gli occhi per vedere chi c'è nella stanza, se si aveva avuto una sensazione di "presenza", si accende la luce per vedere chi si

è introdotto in camera da letto, se si aveva avuto la sensazione di essere toccati, si ha lo spavento di pensare un estraneo tra le lenzuola. Le allucinazioni visive, molto piacevoli, vengono ricordate anche nei giorni successivi. Nello stato ipnagogico compare un tipo di pensiero, detto associativo, o primario, che è caratteristico del sogno e, quel che più conta, la coscienza della veglia che è attiva, registra ciò che il pensiero associativo ha pensato, e lo ricorda. In pratica, la situazione assomiglia ad un assopirsi e ad un risvegliarsi continuamente, in modo dolce e sognante, perché non ci si addormenta come non ci si sveglia del tutto.

Il pensiero associativo sembra essere quello delle intuizioni geniali, dell'improvvisa risoluzione di problemi tormentosi, quello delle illuminazioni esistenziali e da ciò si capisce quali potrebbero essere i vantaggi di autoindursi lo stato ipnagogico a volontà. L'addestramento a produrre onde *theta* non è diverso da quello descritto per il biofeedback *alfa*: la strumentazione è la stessa, l'esercizio di concentrazione/rilassamento è uguale, le difficoltà solo un poco più impegnative.

Gli effetti di un training *theta* vanno oltre l'autogestione della creatività. Innanzitutto possono costituire l'inizio di un percorso di autocoscienza più incisivo di quello che può innestare un training *alfa*. E poi si ha la netta impressione di entrare in contatto con una realtà trascendente al tempo stesso affascinante e paurosa.



Per quel che riguarda le allucinazioni visive, per es., si tratta di simboli, volti, occhi oppure di scene vere e proprie, spesso provenienti da ricordi di vita vissuta, da sogni già fatti, da film o spettacoli televisivi, ma spesso anche di scene completamente aliene alla memoria del passato, che si accompagnano alla sensazione che si tratti di premonizioni, squarci nel velo del futuro, come se nello stato ipnagogico possano operare quelle mitiche possibilità extrasensoriali che molti riconoscono al nostro cervello. Più spesso, le allucinosi visive fanno vivere esperienze emblematiche che si ritrovano nella simbologia esoterica di varie tradizioni culturali, quale per es., l'esperienza del tunnel, ovvero l'esperienza di un passaggio, difficile e pauroso, attraverso una cavità oscura, un cunicolo penoso al di là del quale brilla il sole, fioriscono gli alberi e regna la pace imperitura: quasi l'esperienza di una rinascita. Anche le allucinazioni uditive sono talvolta intrise di questo significato ultimativo: una voce sconosciuta, maschile o femminile, ma autorevole, detta regole, suggerisce cambiamenti, prescrive nuovi comportamenti.

Molti ricercatori sono giunti alla convinzione che coloro che praticano intensamente la meditazione, raggiungono inconsapevolmente lo stato *theta* e confondono i fenomeni allucinatori che vi si manifestano con avvenimenti sovrannaturali. La psichiatria chiama questa possibilità col nome di illusione. L'illuso è in buona fede, ma i fenomeni che vive sono percezioni devianti e non extraumane.

È in questo senso che un training *theta* innesca un percorso autoconoscitivo più profondo di quello che intraprende un produttore di *alfa*:

quando arriva ad incrociare "l'irrealtà della realtà", deve far fronte a dei dubbi che mettono in discussione non solo la realtà individuale, ma addirittura il mondo. Non a caso le filosofie orientali sostengono che la realtà è maya, illusione.

Il ritmo *theta*, dunque, sembra essere la regione elettroencefalografica più interessante di tutto lo spettro. Sembra essere quello che corrisponde a uno stato di coscienza molto connotato, facilmente riconoscibile e decisamente diverso dallo stato di coscienza ordinario. L'ultimo ritmo che la Convezione EEG Internazionale riconosce come autonomo, infatti, il ritmo *delta* (che ha frequenze comprese tra 0,5 e 4 Hertz) non corrisponde a vissuti particolarmente incisivi, anzi, corrisponde piuttosto a una sensazione di vuoto e di buio che ad un'esperienza con contenuti degni di memoria.

Grandi quantità di ritmo *delta* nell'EEG, in condizioni fisiologiche si trovano solo negli stadi più profondi del sonno senza sogni, mentre in condizioni patologiche il ritmo *delta* caratterizza l'EEG del coma. Ambedue le situazioni a loro volta sembrano caratterizzate da un "riposo funzionale" dei cosiddetti centri nervosi superiori e una riduzione dell'attività in corrispondenza delle parti più profonde del cervello. Di fatto, sia il sonno profondo che il coma non hanno memoria. Il vissuto di chi si sottopone a un training *delta* è perlopiù sgradevole, caratterizzato da sensazioni di irrigidimento muscolare e senso di minaccia incombente.



Un tempo si pensava che il ritmo *delta* caratterizzasse certi tipi di trance, come quella medianica, durante la quale la tradizione pretende che uno spirito o comunque un'entità, si sostituisca temporaneamente alla personalità, alla mente e alla psiche dell'ospite, e cioè del medium. Le registrazioni EEG hanno smentito questa possibilità: la trance si accompagna a vari ritmi, praticamente tutti, eccetto il *delta*.

L'entusiasmo iniziale degli elettroencefalografisti (come quello attuale, di chi non ha molta familiarità con l'elettroencefalografia) sulla possibilità di correlare certi tipi di onde ad altrettanti fenomeni o stati di coscienza, ha dovuto ridimensionarsi notevolmente di fronte alla complessità della materia.

È certamente possibile essere addestrati a produrre ritmi precisi per periodi di tempo anche lunghi, ma questa pratica non dà risultati entusiasmanti. È un po' come se, sapendo che l'EEG del sogno è caratterizzato da ritmo *beta*, ci si addestrasse non solo a sognare (a entrare in stato onirico) ma si pretendesse di fare sempre lo stesso sogno.

L'EEG normale è una miscela di tutti i ritmi: il *beta* e l'*alfa* predominano, costituendo circa il 90/95 % delle frequenze. Il resto è *theta* (3/4%) e *delta* (addirittura 0,5/1%).

STATI DI COSCIENZA: STRUTTURE O FUNZIONI. Un'ipotesi neurobiologica.

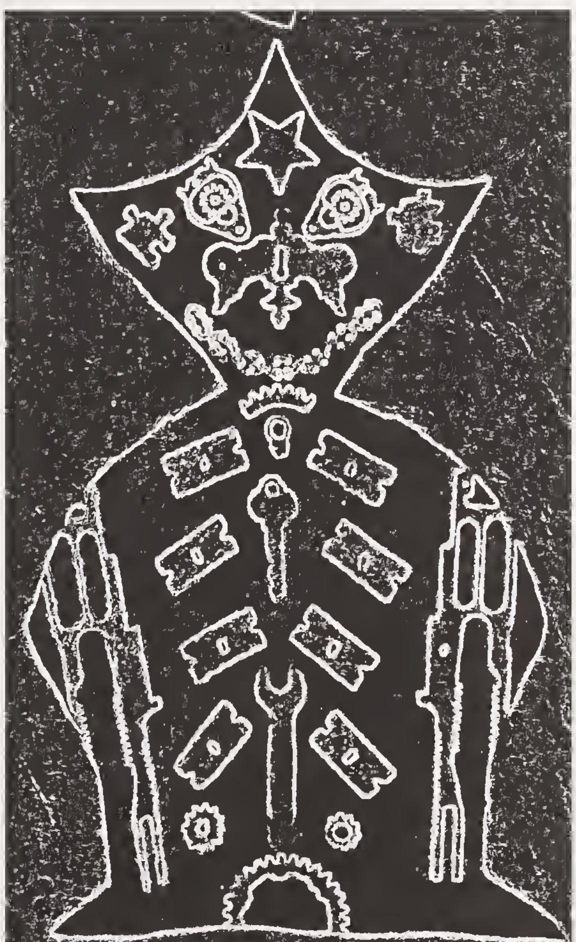
Gilberto CAMILLA
Direttore scientifico di *ALTROVE*
Giaveno



Relazione tenuta al convegno della SISSC "La visionarietà nell'arte, nella scienza e nel costume". Perinaldo 23-26 agosto 2006

Il concetto di coscienza e di stati modificati di coscienza è l'argomento centrale di una Società come la SISSC. Il compianto Marco Margnelli ha dedicato gran parte della sua vita alla ricerca e alla individuazione di parametri neurofisiologici relativi all'estasi. Io stesso di tanto in tanto sono entrato nel dibattito con lo scopo di chiarire alcuni possibili malintesi, in direzione di quella che potremmo definire una "scienza degli stati di coscienza".

Ora voglio ritornare sull'argomento, e tentare di proporre, o meglio di definire un modello scientifico solido nella parte neurofisiologica. Una precisazione doverosa, per non incorrere in un altro malinteso. Non voglio costruire un modello interpretativo della coscienza su una base rigidamente riduttivistica, una sorta di "darwinismo neuronale", quanto ribadire ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, una solida base di partenza per qualsiasi ulteriore dibattito. E questa base solida è rappresentata, a mio parere, da due concetti scientificamente accertati dai quali non si

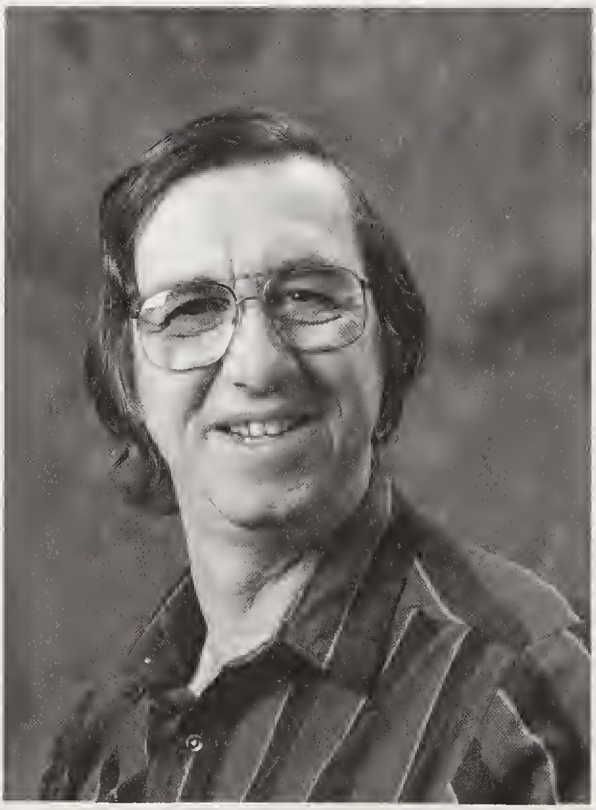


Disegno di un'immagine onirica

può retrocedere: primo, che la mente e la psiche sono il prodotto dell'attività del cervello; secondo, che questo prodotto – cioè la mente e la psiche – è a sua volta il risultato dell'interazione fra strutture neurofisiologiche, funzioni cerebrali ed esperienze interpersonali.
Ma prima di fare questo, un passo indietro.
Molte volte, nel corso di conferenze o seminari al Relatore di turno è stato chiesto di spiegare cosa esattamente sia la coscienza. Il Relatore di turno si è sempre trovato in difficoltà a rispondere al suo interlocutore.
Perchè se è vero che in termini psicologici la coscienza può essere definita come la consapevolezza della nostra costante identità nel tempo e nello spazio, il senso di essere sempre "noi stessi", in qualunque momento o spazio della nostra esistenza, e se è vero che questa consapevolezza dipende dall'efficienza e dall'integrazione delle funzioni psichiche e neuropsichiche, è però altrettanto vero che il termine "coscienza" si presta a malintesi e che è anche rappresentativo del limite delle definizioni e delle categorizzazioni.
Ogni disciplina scientifica o presunta tale, dalla biologia alla sociologia ha una sua definizione di coscienza, definizione che in quanto tale è riduttiva.



I Ricercatori di formazione sociologica tendono a porre l'accento sul fatto che la coscienza, essendo un fenomeno umano, è *culturale*. Da questo presupposto nasce l'impossibilità di definire la coscienza, perchè ciascuno di noi deve contemporaneamente adattarsi a più situazioni o a più ruoli. Però il relativismo culturale ha il grosso limite di confondere *identità* e *coscienza*, o meglio di farle coincidere. A volte esse coincidono, ma non possono essere considerate sinonimi.



Charles T. Tart

A mio giudizio la definizione che meglio esprime la complessità dell'oggetto è quella di Charles Tart, secondo cui la coscienza, che possiamo per comodità anche chiamare stato di coscienza normale, o meglio ancora comune, non è qualcosa di dato, ma una costruzione estremamente complessa, uno strumento che ci consente di muoverci nel nostro ambiente, fra gli altri esseri viventi;

uno strumento che ci permette di far fronte alla realtà esterna e di affrontare una realtà consensuale, sociale. Quando tale realtà consensuale, e i valori e le esperienze che ne sono alla base, rimangono relativamente inalterati e stabili, avremo un'idea abbastanza chiara di cosa costituisca per un individuo una *coscienza normale* e quali siano le deviazioni patologiche da essa.

Le cose si complicano quando, come negli ultimi trent'anni della nostra storia, la società attraversa molte e forse fondamentali trasformazioni, e gran parte dei pilastri su cui la cultura si fondava perdono la loro validità come punti di riferimento.

Ecco perché più che di coscienza bisognerebbe parlare di "stati di coscienza" o di "campi di coscienza". Che altro non sarebbe che la capacità di percepire ed elaborare il significato di un'informazione che in qualche modo ci coinvolge. Ogni essere umano sa di esistere e la sua vita è strettamente legata alla coscienza di se stesso, dell'ambiente e delle strategie per la sopravvivenza. Ecco un altro elemento importante: la coscienza come strategia di sopravvivenza, quindi estremamente dinamica e assolutamente non monolitica.

Se guardiamo alla coscienza con attenzione, vedremo che essa può effettivamente essere analizzata in molte parti, in molte sue componenti, e che queste componenti funzionavano come un insieme strutturale. Ma la coscienza è un qualcosa che può essere compreso solo se vista come una funzione nell'interezza del sistema, perché come sostiene la *Psicologia della Gestalt*, "l'insieme è maggiore della somma delle parti".



Elencare tutti i sottosistemi della coscienza sarebbe lungo e dispersivo: dalla consapevolezza alla personalità, dall'attenzione fino all'identità. Voglio solo spendere due parole sul concetto di *identità*, che la Scuola sociologica identifica con *coscienza*. Gli *stati di identità* sono molto simili in effetti agli *stati di coscienza*, ma non sono la stessa cosa. Non sono facilmente osservabili, perché, a differenza della coscienza che conserva una certa relativa stabilità di base, gli stati di identità hanno un'incredibile facilità e rapidità di transizione, con una carica emotiva spesso anche molto intensa. Probabilmente sarà accaduto a ciascuno di noi – ad esempio – di mantenere perfettamente la calma e la presenza di spirito in una certa situazione – in un certo ruolo – e di perdere completamente le staffe in un'altra. L'esempio dell'impiegato che viene redarguito dal suo capoufficio e tornando a casa fa una scenata alla moglie è il più classico dei "conflitti di identità". Anche le emozioni, i sentimenti, le percezioni, fanno parte della coscienza. Se, per qualche motivo noi ad un certo punto della nostra vita cambiamo modo di pensare non abbiamo certo "cambiato coscienza", ma solo modo di pensare. Se in questo intervento riuscirò a convincervi della validità della mia ipotesi, voi non direte di "aver avuto la coscienza modificata", ma solo di aver cambiato idea sugli stati di coscienza. E così via: se cambiamo stato d'animo non avremo certo avuto un'esperienza di coscienza modificata, ma molto semplicemente diremo di "stare meglio", o di "sentirci poco bene".

Solo se avviene una combinazione di modificazione di pensiero, percezione, emozionalità e altro ancora siamo legittimati a parlare di *modificazione della coscienza.*

Attraverso la coscienza l'uomo interpreta e dà un senso alla propria vita e alle sue relazioni, ma è anche attraverso la coscienza che egli vive i suoi bisogni di fantasia, di espansione oltre il noto e l'abituale, oltre i confini del quotidiano e del materiale. Verso un "altrove". Un altrove che possiamo chiamare "divino" o "metafisico", "psichico" o "emozionale", e chissà in quanti altri modi, a seconda del nostro bagaglio culturale e delle nostre convinzioni etiche e politiche.
Questa esigenza interpretativa e di elaborazione non è presente negli animali: essi non ne hanno bisogno perché non provano ansie o smarrimenti, angosce o sensi di colpa; provano soltanto paura di fronte ad un pericolo reale e hanno essenzialmente strumenti biologici per riconoscere il pericolo ed evitarlo.
L'uomo moderno, "civilizzato", si sente molto superiore a queste manifestazioni che definisce "primitive", e le disprezza. Ma nella sostanza continua a comportarsi nella stessa identica maniera: come ci insegna la psicoanalisi spesso ci identifichiamo per tutta la vita con i nostri genitori, con i nostri affetti e i nostri pregiudizi; accusiamo gli altri di ciò che non vogliamo vedere in noi stessi. Come il cosiddetto "primitivo" siamo posseduti da contenuti inconsci disturbanti, abbiamo gli stessi esorcismi protettivi. Certo, non ci serviamo più di talismani, di formule magiche, di sacrifici animali: ci serviamo però di ideologie, razionalismi, concettualizzazioni, malattie psicosomatiche....



Ricapitolando. La coscienza è una funzione emergente superiore nel cervello normale. James, il grande filosofo e psicologo americano, affermava che la coscienza è un processo, e non una "sostanza". In altre parole, è una proprietà dell'organizzazione cerebrale ma non può essere confinata esclusivamente nel mondo della *res cogitans* cartesiana. Però non è neppure – e forse tanto meno – una copia dell'esperienza, anzi, non è neppure essenziale per gran parte del comportamento: alcune forme di apprendimento e molti processi concettuali possono procedere senza di essa. Ad esempio, anche nel versante psicopatologico troviamo conferma di ciò: nella maggior parte dei casi di disturbi dell'affettività non risulta ci sia una perturbazione della coscienza, per lo meno in modo significativo.
Meno che mai è un'essenza metafisica, spirituale non ben definita distaccata dal corpo e dalle leggi della fisica e dotata di una propria autonomia. Essa è, in molti sistemi culturali, paragonata all'anima. Tuttavia l'accezione metafisica della coscienza è solo una astrazione filosofica che non ha alcun fondamento nella realtà e trae origine da diverse credenze religiose come un puro atto di fede.
È infatti ormai accettato che tutte le elaborazioni mentali, tutti i vissuti intrapsichici, tutte le risposte agli eventi esterni, sia comportamentali che affettive, dipendono e sono condizionate da un substrato neuronale. Come'è scontato che tutte le modificazioni sia patologiche che fisiologiche sono condizionate da modificazioni del substrato neuronale. Possiamo discutere se questa modificazione neuronale è funzionale o strutturale, se la prima determina la seconda o viceversa, ma non possiamo negare il fatto.

INTERROGATIVI

Vorrei anche far notare un elemento che mi pare altrettanto incontestabile: l'analisi fenomenologica, rigidamente psicodinamica, anche se corretta non ci permette di rispondere a domande fondamentali quali: che cos'è uno stato di coscienza non ordinario? Come avviene? Perché avviene?

Alla base di ogni stato modificato di coscienza vi è un meccanismo comune che Lapassade individua nella *dissociazione*. Non è il caso di entrare in merito a questo paradigma, basti però ribadire che per "dissociazione" intendiamo un dispositivo biologico *normale*, naturale e universale, che dà luogo a fenomeni estremamente diversificati che vanno da quelli abitualmente considerati "normali", quali l'estasi religiosa, la trance, gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive, a quelli che abitualmente si considerano "patologici", come le dissociazioni nevrotiche e psicotiche, i casi di "personalità multiple", e via dicendo. Bisogna evitare di incapsulare il termine *dissociazione* in una connotazione esclusivamente psicopatologica. Ciò che viene chiamato *stato normale* è, in altre parole, una pura convenzione dialettica, una forma ideale, interamente isolata dalle mille divergenze fra le quali oscilla incessantemente l'organismo. Nel corso della vita un uomo attraversa un numero infinito di personalità.



Ma vi è anche un altro interrogativo, che emerge di tanto in tanto nel dibattito e che porta a divisioni e preconcetti: gli stati altri di coscienza sono un processo "superiore" o "inferiore"? Facile rispondere a questo secondo interrogativo: è un falso interrogativo. Siamo legittimati a parlare di funzioni "superiori" soltanto da un punto di vista evolutivo, non certo da un punto di vista assoluto né tanto meno dal punto di vista etico. Il fatto poi che l'uomo divida con molti mammiferi la spinta a ricercare l'esperienza di piacere attraverso sostanze psicoattive dovrebbe impedirci di cadere in equivoci antropocentrici e finalistici.

La coscienza appartiene al sistema neocorticale, alla corteccia cerebrale, che nell'uomo raggiunge la sua massima organizzazione. È un sistema di organizzazione dei dati sia interni che esterni, di interpretazione e di elaborazione della realtà, principalmente esterna, ma anche interna.
Ma nell'encefalo si stratificano le strutture nervose corrispondenti alle successive fasi dell'evoluzione. È interessante notare come questo principio della stratificazione sia accettato e dalla psicologia sperimentale, ad esempio con la teoria delle tre unità di Lurjia, come dalla psicoanalisi.
Il fatto che gli "strati" di cui parlano Lurjia, Freud e altri siano di ordine essenzialmente psichico, mentale e che non abbiano riscontro preciso in strutture anatomo-fisiologiche, non è una contraddizione, ma anzi, un buon esempio (anche se involontario) di come sia assolutamente indispensabile un approccio multidisciplinare e che discipline per molti versi distanti tra loro concorrano a fornirci un quadro d'insieme preziosissimo.

Nella sua evoluzione il cervello dell'uomo conserva l'organizzazione gerarchica di tre tipi fondamentali di cervello, che, per comodità, indichiamo come "cervello rettiliano", cervello limbico (o dei mammiferi primitivi) e neocervello o cervello corticale (dei mammiferi evoluti). Nonostante le grandi differenze strutturali e chimiche che ci sono fra i tre cervelli, essi sono strettamente uniti e funzionano insieme, come un cervello *uno e trino*.
I tre cervelli possono essere definiti come elaboratori biologici, ognuno con la sua specifica forma di soggettività, la sua intelligenza, la sua misura del tempo e le sue funzioni mnemoniche, motorie e via dicendo.
Possiamo immaginare che, nella sua evoluzione, il cervello si sia sviluppato come un edificio al quale via via sono state aggiunte ali e sovrastrutture.



20

Il cervello più antico è fondamentalmente rettiliano, e costituisce la matrice del tronco cerebrale superiore e comprende buona parte del sistema reticolare, del mesencefalo e dei nuclei della base.
Il "cervello rettiliano" è fondamentale per la sopravvivenza e per le forme di comportamento stabilite geneticamente, quali scegliere il luogo dove abitare, prendere possesso del territorio, cacciare, ritornare alla propria dimora, accoppiarsi, subire l'imprinting, formare gerarchie sociali. È come se il cervello rettiliano non riuscisse a staccarsi dalle situazioni che precedono. Dal punto di vista etologico questo comportamento è illustrato dalla tendenza dei rettili a seguire percorsi tortuosi, ma già sperimentati, o ad agire secondo un rigido programma. Abitudini di questo tipo sono indubbiamente legate alla sopravvivenza, e sorge legittimo l'interrogativo se questo cervello rappresenti, nell'uomo, la base biologica del condizionamento alle situazioni precedenti, o, per usare un termine psicoanalitico, della *coazione a ripetere*.
Come forse molti sapranno il tanto bistrattato Freud in uno dei saggi più controversi, *Al di là del Principio di Piacere*, ha postulato la contrapposizione di *Eros* e *Thanatos*, la Pulsione di Vita contrapposta alla Pulsione di Morte.



Le tre parti del cervello.

Il cervello limbico rappresenta il cervello che l'uomo ha ereditato dai mammiferi primitivi e corrisponde a quello che in anatomia cerebrale viene chiamato *lobo limbico* o *sistema limbico*, intendendo con questo secondo termine il fatto che siamo in presenza di un complesso di strutture che include non solo quelle del lobo limbico propriamente detto ma anche il polo temporale, la porzione anteriore dell'insula, la superficie orbitale posteriore del lobo frontale e alcuni nuclei sottocorticali, tra cui i nuclei talamici e ipotalamici. Il lobo libico propriamente detto è un'ampia circonvoluzione che circonda il tronco cerebrale ed è presente nel cervello di tutti i mammiferi con una relativa stabilità con cui si conserva attraverso tutta la loro filogenesi. Per questo si differenzia nettamente dalla neocorteccia, che si sviluppa rapidamente fino a raggiungere il suo massimo sviluppo nell'uomo.
Poichè il lobo limbico ha uno stretto rapporto con le strutture olfattive, fino agli anni Trenta si è creduto che il cervello dei mammiferi primitivi svolgesse esclusivamente funzioni olfattive, e pertanto lo si denominava anche *rinoencefalo*. Spetta a Papez, nel 1937, il merito di aver individuato in questa sede cerebrale un importante ruolo nell'elaborazione delle emozioni che guidano il comportamento in rapporto ai due principi vitali fondamentali, quello dell'autoconservazione e quello della conservazione della specie, quindi è anche legato alla funzione orale e a quella sessuale.



Peter Webster nell'interessante relazione tenuta anni fa nel corso del convegno SISSC e pubblicata sul numero 12 di *Altrove*, sembra dare molta importanza ai fattori neurofisiologici, e confermare la nostra tesi.
Il cervello dell'uomo, così come quello dei mammiferi, contiene una piccola zona di color azzurro situata sul tronco chiamata *locus coeruleus*. Esso è collegato a tutte le aree cerebrali, ed è un tratto del cervello animale talmente comune fra le specie da esser considerato molto antico ed essere coinvolto in alcune importanti funzione cerebrali associate con altrettanto importanti operazioni cognitive.

Nel corso della vita intrauterina ed extrauterina ciascuno di noi passa attraverso gli stessi stadi percorsi dall'antenato dell'uomo durante l'evoluzione della specie; ne deriva così che il nostro comportamento sarà di volta in volta governato da strutture o centri nervosi simili a quelli che hanno presieduto al comportamento dei nostri progenitori, dagli invertebrati ai mammiferi inferiori, dai primati all'antenato umano. Una precisazione: parlo di "strutture nervose" preposte al comportamento, e non del comportamento in quanto tale, che viene influenzato dagli stimoli esterni.
Il nostro cervello, in altre parole, assomiglia un po' alla Terra, che è formata da una serie di strati che in epoche successive l'evoluzione ha posto uno sull'altro.
Renato Balbi, un valente neuropsichiatria italiano troppo spesso trascurato dal mondo scientifico, quarant'anni fa propose la *teoria dell'evoluzione stratificata,* secondo cui non appena si forma un nuovo livello cerebrale, le strutture del livello precedente consegnano le rispettive funzioni alle corrispettive strutture del livello più recente; una volta consegnata la propria funzione però i centri inferiori non si cancellano, anzi,

al contrario; la maggior parte di essi rimane "disattivata", ma può sempre venire integrata nei livelli superiori. I vari livelli ipotizzati da Balbi (ventuno in tutto) corrispondono però, anche qui, a tre strati, o meglio "superstrati", come li chiamò Balbi stesso.

La *teoria dell'evoluzione stratificata* trova conferma negli anni più recenti, con Edelman, che alla fine degli anni Ottanta elaborò la *Teoria della Selezione dei Gruppi Neuronali*, trasferendo i concetti elaborati durante i suoi studi del sistema immunitario a quello dello sviluppo del cervello, nel tentativo di costruire un modello dettagliato delle strutture e dei processi che sono alla base delle nostre facoltà cognitive.
Secondo questa teoria le funzioni cerebrali superiori sarebbero il risultato di una *selezione* che si attua sia nel corso dello sviluppo filogenetico di una data specie, sia sulle variazioni anatomiche e funzionali presenti alla nascita in ogni singolo organismo animale. In tale prospettiva lo sviluppo del cervello, soprattutto per quanto riguarda la categorizzazione percettiva e la memoria, non avviene in termini di istruzioni preesistenti, che indichino quale tipo di struttura e di organizzazione debba essere costruito. Il cervello è infatti dotato sin dalla nascita di una *sovrabbondanza di neuroni* e si organizza attraverso un meccanismo che ricorda molto da vicino il processo di *selezione naturale* proposto da Darwin come base per l'evoluzione delle specie viventi: a seconda del grado di effettivo utilizzo, alcuni gruppi di neuroni muoiono, altri sopravvivono e si rafforzano.



L'unità su cui si effettua la selezione non è il singolo neurone, bensì i *gruppi di neuroni,* costituiti da un numero variabile di cellule che va da alcune centinaia a molti milioni.

Come ho già avuto modo di dire in altre occasioni le psicosi rappresentano un enigma e una sfida per tutta la psichiatria e la psicologia clinica. Per alcuni disturbi che rientrano in questa categoria la scienza ha trovato delle alterazioni di natura anatomica, fisiologica o biochimica nel cervello. Sono le cosiddette *psicosi organiche* o *psicosi tossiche*, secondo che l'alterazione dipenda da una lesione anatomica o da un'intossicazione.
Ma per tutta un'altra serie di disturbi psicotici non è stata trovata una eziogenesi organica precisa e indiscutibile. Sono le cosiddette *psicosi funzionali* che spesso hanno costretto psichiatri e ricercatori ad aggrapparsi letteralmente sui vetri per spiegarne la causa. Non voglio entrare nel merito delle varie teorie, limitandomi ad osservare come la psicoanalisi sia un po' il *traite d'union* tra le teorie rigidamente organicistiche e quelle più ingenuamente culturalistiche. Nel momento in cui le psicosi vengono considerate una rottura tra l'Io e la realtà, con conseguenza che l'Io – che semplificando corrisponde alla coscienza e quindi al sistema corticale – cade sotto il dominio dell'Es – che semplificando possiamo identificare, anatomicamente parlando, ai livelli primitivi – stiamo semplicemente usando un modello metapsicologico per descrivere un corrispettivo neurofisiologico.

In base alla teoria della stratificazione le psicosi potrebbe essere inter-

pretate come la "riconsegna" di funzioni più recenti a strati più arcaici. Questo può avvenire o per una effettiva distruzione delle strutture inibitorie tra un livello e l'altro o per una lesione in un centro superiore – e siamo nel campo delle psicosi organiche – o per un loro approssimativo funzionamento derivante da esperienze affettive particolarmente pregnanti.
I centri più arcaici possono però essere attivati anche da una temporanea disattivazione dei livelli superiori, come nel sonno e nell'ipnosi, tanto per fare i due esempi più comuni. Oppure se i centri arcaici sono eccitati in modo abnorme, come nel caso di sostanze psicoattive.

Anticipo un'inevitabile e logica obiezione, obiezione che peraltro ha costretto molti ricercatori ad "arrampicarsi sui vetri" nella disperata ricerca di trovare una risposta.
Perché, se esiste una sostanziale uniformità degli stati modificati di coscienza, e se i meccanismi biochimici coinvolti in questi stati modificati sono uniformi, allora perché c'è, ad esempio, una grossa differenza fra uno stato psicotico e stato allucinatorio chimicamente indotto? Perché c'è differenza fra il sogno e lo stato ipnotico? E ancora, perché c'è differenza fra uno sciamano visionario e uno psicotico in preda ad allucinazioni? Perché c'è differenza fra una sacerdotessa candomblé posseduta dagli spiriti e Maria di Nardò posseduta dal ragno?
Ricordo che proprio questa diversa integrazione fu l'oggetto di una interminabile chiacchierata con Georges Lapassade seduti come due ragazzini sul parapetto dell'Arno vicino alla Galleria degli Uffizi in una gelida notte di dicembre di molti anni fa. C'è chi passa la sera discutendo di calcio, chi di auto o di donne...io e Georges ... di estasi!
La spiegazione che davamo allora era quella che i differenti vissuti di una sostanziale omogeneità neurochimica erano culturalmente e socialmente determinati.
Oggi ritengo che questa lettura sia corretta solo da un punto di vista culturale, sociologico, direi. Ma tale relativismo spiega tutto e non spiega nulla, e alla base del differente vissuto e della differente integrazione esiste una differente elaborazione neurofisiologica, che trova un corrispettivo descrittivo e linguistico proprio nella diversa integrazione sociale.

La riconsegna di una funzione a centri arcaici non si verifica soltanto in caso di lesioni cerebrali o di patologie funzionali, ma anche in una serie di altre circostanze fisiologiche provocabili sperimentalmente. È il caso dell'ipnosi, del sogno e dei farmaci psicoattivi, tanto per citare le più comuni regressioni psichiche. Accennerò brevemente al sogno e ai farmaci psicoattivi.

REGRESSIONI FISIOLOGICHE

Il sogno

Il sogno rappresenta la regressione fisiologica più comune e universale. Parliamo cioè di un fenomeno che tutti conoscono e tutti sperimentano. Nel sogno accettiamo acriticamente tutte le situazioni che pure sfuggo-

no alla logica e alle leggi naturali: possiamo volare, parlare con gli animali e via dicendo. Non esistono categorie astratte, come il passato o il futuro, ma solo il presente.
Freud definì il sogno “la via regia all’inconscio”, in quanto esso rivela i complessi affettivi che durante la veglia non riescono ad affiorare alla coscienza, impediti dal meccanismo della rimozione che li respinge nell’inconscio. Nel sogno questi contenuti affettivi si manifestano, anche se in forma mascherata e simbolica. Tutto esatto. Ma qui non stiamo parlando del simbolismo del sogno, né del suo significato psicodinamico e della sua funzione: cerchiamo di capire quali sono i meccanismi fisiologici che permettono il sogno.
Come tutti avranno sperimentato di prima mano, la regressione del sogno può essere maggiore o minore: vi sono sogni relativamente verosimili e coerenti, altri invece sono confusi, privi di qualsiasi logica e connessione razionale. Se applichiamo al meccanismo del sogno la teoria dell’evoluzione stratificata e del cervello trino vedremo che la maggior o minor coerenza razionale dipende dal livello riattivato nel cervello dal sognatore.
Il valore teorico e psicoterapeutico della scoperta freudiana è innegabile: personalmente continuo a considerare il metodo freudiano lo strumento più sofisticato e completo di indagine dello psichismo inconscio, la chiave regia di lettura della struttura della persona umana nella sua interezza, ma certamente non ci è di grande aiuto, da solo, a comprendere quali sono i meccanismi neurofisiologici implicati nell’atto del sognare.



Vediamo allora qual è questo meccanismo alla luce della teoria neurofisiologica. Durante lo stato di veglia le nostre tendenze affettive sono sotto il controllo di tutta una serie di “censure” gestite dai centri dei livelli superiori. Quando ci addormentiamo questi livelli si disattivano, e le tendenze affettive hanno modo di manifestarsi liberamente. In questo neurofisiologia e psicoanalisi concordano in pieno.
Il sogno effettivamente rivela le dinamiche inconsce del sognatore e serve come “guardiano del sonno”, come diceva Freud, ma tutto ciò chiarisce la “costruzione” del sogno, non il suo “contenuto”, o meglio la sua “provenienza”.
Le immagini del sogno, che vengono utilizzate come tentativo di appagamento di desideri inconsci, sono quelle presenti nei centri arcaici del cervello. Non vi siete mai chiesti perché il nato-cieco non sogna mai? E perché un individuo diventato cieco può sognare solo quelle immagini relative alle esperienze da lui fatte nel periodo in cui possedeva la vista? E ancora, perché il nato-sordo non sogna mai suoni?

Farmaci psicoattivi
La scoperta dei meccanismi dei farmaci psicoattivi rappresenta una svolta che può essere considerata rivoluzionaria. La teoria dell’evoluzione stratificata o del “cervello trino” può essere in grado di chiarire meglio il meccanismo degli stati modificati di coscienza e addirittura di indicare nuove strade alla ricerca psicofarmacologica e un supporto neuroanatomico di quella che in un convegno di qualche anno fa chiamai “mappa del potenziale psicoterapeutico”.
Bisogna sapere che l’effetto di un farmaco è in rapporto con l’azione

fisico-chimica che esso esercita sulle cellule dell'organismo con le quali stabilisce un contatto, Perché ciò avvenga è necessario che il farmaco possegga un'"affinità" con quelle cellule. Se l'affinità riguarda tutti i tessuti dell'organismo, l'azione del farmaco sarà "universale", se invece si limita ad un determinato tessuto o addirittura a parte di esso, l'azione del farmaco sarà "elettiva".

Le strutture appartenenti ad un singolo livello stratificato nel nostro cervello presentano le stesse caratteristiche biologiche. Perciò se una sostanza è affine ai neuroni di un determinato livello, e soltanto ad essi, la sostanza agirà sulle strutture di quel livello, ma non sulle strutture di altri.
Nella relazione tenuta al convegno a cui facevo cenno poc'anzi sottolineavo come porre l'accento sulla psicodinamica dell'esperienza psichedelica trascurando la componente biochimica significhi, ben che vada, confondere causa ed effetto.
L'approccio rigidamente psicodinamico ci può far comprendere *come* una sostanza agisce, mai *perché* produce quel determinato tipo di effetto.



Un dato estremamente interessante, curiosamente accantonato e quasi rimosso, e che ci costringe a rimettere in gioco la necessità di una ricerca biochimica, dato confermato da tutti gli studi sui malati di mente, è quello della notevole tolleranza degli psicotici, schizofrenici in particolare, all'azione farmacologica della maggior parte delle sostanze psichedeliche. Tolleranza che in molti casi presenta aspetti clamorosi, e si traduce nell'assoluta mancanza di qualsiasi effetto, anche semplicemente vegetativo, dopo la somministrazione di dosi anche massicce. Mi pare evidente che l'approccio psicodinamico non potrà mai dirci perché un



Stato di coscienza modificato indotto da sostanze psicoattive.

soggetto sano, anche con una dose molto bassa, ad esempio 50 mcg. di LSD, presenta intensi disturbi vegetativi e singolari manifestazioni di modificazioni percettive ed emozionali, mentre un soggetto psicotico, anche dopo 700 mcg. di LSD, presenta modificazioni percettive del tutto insignificanti. Mi pare difficile non accorgersi della possibilità che, unitamente a molti altri fattori sia traumatici che ambientali, le psicosi endogene possono essere il risultato di una modificazione neurochimica. Non a caso molte ricerche degli anni '60-'70 evidenziarono la presenza nel sangue e nelle urine dei pazienti psichiatrici di derivati di varie sostanze, specialmente di metaboliti della *DMT.*

Proviamo a dare risposte in base alla nostra teoria.
Una volta superato lo stadio evolutivo cui appartengono le strutture "affini" al farmaco, quest'ultimo limiterà la propria azione ai centri "integrati", ovverosia a quelle strutture che, pur cooptate nel livello superiore, conservano le caratteristiche biologiche che possedevano nell'originario livello arcaico.
Prendiamo come esempio gli effetti dei neurolettici, o antipsicotici.
In un individuo sano l'azione di questi farmaci si risolve quasi esclusivamente in una diminuzione della tensione emotiva, che può sfociare in uno stato di totale indifferenza verso ciò che accade intorno. E questo perché i neurolettici, affini a strutture inattive nell'uomo, in un individuo sano interessano esclusivamente il centro correlato con l'affettività legata al mondo esterno.



In un individuo schizofrenico, a causa della disattivazione delle strutture appartenenti al livello superiore, funzionano strutture nervose arcaiche, anzi una vera e propria iper-riattivazione di tali strutture: agitazione psicomotoria (per eccitazione delle strutture motorie inferiori) e allucinazioni (per eccitazione delle strutture sensoriali inferiori). Data l'affinità dei neurolettici con le strutture arcaiche del cervello, ecco che essi fanno scomparire l'agitazione motoria e le allucinazioni, senza alterare la motilità normale e le percezioni normali.

Con le sostanze psichedeliche il processo è inverso. Non a caso un famoso psicofarmacologo, di cui non ricordo il nome, fece l'interessante osservazione che per ognuno dei tranquillanti esiste un composto con struttura chimica simile, ma ad azione allucinogena.
In un individuo normale una dose anche bassa, ad esempio di LSD, riattiva centri arcaici (ad esempio proprio le strutture sensoriali inferiori situate nel sistema limbico), altrimenti inattivi. E questo ovviamente vale anche per i centri arcaici emotivi, affettivi, e via dicendo.
In uno psicotico, in cui questi centri sono già attivati, il composto allucinogeno non può manifestare la sua azione.

Torniamo agli stati di coscienza non ordinari in senso lato. Quando preparavo questa relazione sono andato a riguardare alcuni miei vecchi lavori. In un intervento tenuto nel 1995 alla Facoltà di Psicologia dell'Università di Roma auspicavo già una convergenza fra scienze umane e scienze biologiche allo scopo di sviluppare una scienza specifica degli stati di coscienza. Allora, come in questo intervento, sostenevo

che le ipotesi attuali tendono ad essere più descrittive che esplicative, e che non è possibile raggruppare tutte le esperienze di coscienza altra in un'unica classificazione. Che cos'hanno in comune, mi chiedevo, l'estasi cristiana con il viaggio sciamanico chimicamente indotto; la possessione con il *samadhi* buddista; la deprivazione sensoriale con l'ipnosi?
Per uscire dall'*impasse* proponevo una cartografia che prendesse in esame i bisogni e i desideri che stanno dietro alla ricerca di uno stato modificato di coscienza. Partendo dal semplice presupposto che qualsiasi vissuto – normale o patologico, ordinario o non ordinario – è il prodotto di un compromesso fra inconscio e coscienza, fra pulsione (desiderio) e realtà, giungevo alla conclusione che anche dietro la ricerca e l'induzione di uno stato altro di coscienza c'è un desiderio. Desiderio che è inconscio, forse addirittura rimosso, ma pur sempre un desiderio.
Non mi rimangio certo queste considerazioni, ma mi accorgo oggi che erano anch'esse descrittive, e non rispondevano ai due quesiti fondamentali: come avviene uno stato altro? Perché avviene?
Io non nego affatto che dietro uno stato modificato di coscienza vi sia un desiderio. Men che mai nego l'importanza di questo desiderio: ci mancherebbe altro, ho una formazione clinica freudiana, che fa del desiderio uno dei punti centrali della sua teoria, ed ho esercitato per un numero sufficiente di anni per trovare quotidianamente conferma a ciò.
In questo momento sto facendo un altro discorso, e cioè che per esistere un desiderio dev'essere supportato da una struttura neurofisiologica che permetta primo, il sorgere del desiderio e secondo il suo soddisfacimento, se possibile.



A quanto mi è dato sapere un criceto non ha il desiderio di recarsi a visitare il *Golden Gate* di San Francisco. Se noi ci troviamo qui è perché voi avete il desiderio di ascoltare quello che dico e valutare se sono scemenze o meno, ed io il desiderio di parlare a voi.
Perché ciò sia possibile è necessario oltre alla possibilità che il desiderio nasca, anche che voi abbiate una struttura neurofisiologica che vi permetta di "ascoltare", quindi organi di senso e funzionalità del sistema afferenza-efferenza. Che io abbia altrettanto integri e funzionanti le strutture anatomiche e neurologiche deputate al linguaggio.

È questo un campo di ricerca destinato al futuro, qui voglio solo riprendere – leggermente modificata – una vecchia cartografia di Georges Devereux (1972) che prende in esame gli stati altri in rapporto al desiderio, evidenziando soltanto che probabilmente i diversi "stati" psicologici corrispondono alla attivazione di diversi strati neurocerebrali, anche se noi ancora non siamo in grado di specificarli.

Stato contemplativo
È uno stato caratterizzato da una intensa serenità dell'animo, l'ideale della saggezza buddhista. È una dimensione che tende alla calma assoluta, alla "pace dei sensi", ad allontanarsi dal mondo e divenire impassibili di fronte agli eventi oggettuali. Le tecniche utili ad ottenere questo "effetto" possono essere sintetizzate nelle varie tecniche di meditazione

orientale, forse nel digiuno e nella deprivazione sensoriale. Sul versante delle sostanze psicoattive, dall'oppio e dai suoi derivati, e, in parte, dalla *Cannabis*. Sul versante psicopatologico il prototipo sembrerebbe quello della malinconia.

Stato euforico
Cioè quel comportamento attribuito da Omero agli dei olimpici che passano il loro tempo a gozzovigliare e a bere nettare e ambrosia, divertendosi delle conflittualità terrene. Dimensione raggiungibile con moderate dosi di alcol e, in parte, con la *Cannabis*. Il versante patologico sarebbe rappresentato dal disturbo bipolare in fase maniacale.

Stato "entusiasmico"
Che si manifesta, nella nostra tradizione culturale, nella *mania* dionisiaca e nell'eccitazione di Ares che durante i combattimenti diventa pazzo. Tecniche adatte al raggiungimento di questa dimensione sembrerebbero la danza, la possessione, l'uso di certe sostanze delirogene e, in parte, dal fungo *Amanita muscaria*.



Stato psichedelico
Caratterizzato da tutta una serie di sintomi psicofisici, quali allucinazioni, visioni, amplificazioni percettivo-sensoriali, e via dicendo. La tecnica è essenzialmente quella degli allucinogeni, mentre il versante patologico è – ovviamente – quello delle psicosi.
I modelli mitici nella nostra tradizione sono rappresentati da Dioniso, il dio dell'estasi per antonomasia, da Apollo e dalla totalità dei culti misterici dell'Antichità.

Un'ultima considerazione, questa in chiave psicoterapeutica.
Il concetto di cervello trino se da un lato spiega, almeno in parte, i processi che sottostanno all'esperienza dell'estasi, dall'altro mette in rilievo le difficoltà specifiche che devono affrontare i ricercatori e gli psicoterapeuti in particolare. Nella terapia partiamo dal presupposto che poiché il paziente è un essere dotato di linguaggio, non avrà difficoltà – dopo aver superato le resistenze e le rimozioni – a tradurre in parole i propri processi psicologici, comprendendo così il significato dei sintomi e trovando il sollievo conseguente. "Lì dove c'è l'ES ci sarà l'IO" era solito affermare Freud. Purtroppo questo modo di affrontare le cose non tiene conto che sul divano non c'è solo un uomo, ma anche un cavallo e un coccodrillo. Ben svegli e coscienti, ma incapaci di esprimersi con il linguaggio verbale. Ciò significa che il cervello rettiliano e quello limbico non dipendono dalle connessioni nervose che permettono di comunicare in termini verbali.
Quante volte, in un contesto psicoterapeutico, abbiamo avuto l'impressione che il paziente sia sul punto di avere un'intuizione verbale, solo per poi accorgerci che non c'è stato alcun miglioramento del suo quadro generale? E quante volte, nella vita quotidiana, abbiamo la sensazione di avere un *insight* importante, scaturito da qualche parte dentro di noi, ma non siamo in grado di tradurlo in parole?
È un'osservazione che fece già Freud, quando commentando che non

sempre la comprensione dei processi inconsci porta alla risoluzione dei conflitti, descriveva il conscio e l'inconscio come istanze che appartengono a territori diversi, come l'orso polare e la balena.
Negli ultimi tempi si incomincia a parlare di tranceterapia, per usare un neologismo che indica una terapia basata sull'induzione di uno stato modificato di coscienza.
Una precisione prima di proseguire, forse banale ma necessaria per non creare malintesi. Bisogna distinguere fra stati modificati di coscienza e terapia basata sull'attivazione di uno stato modificato di coscienza. Gli stati modificati di coscienza in quanto tali non sono terapeutici. "Terapeutico" può essere il loro utilizzo.

Una profonda esperienza di coscienza modificata può portare a cambiamenti comportamentali o addirittura di personalità. Stanislav Grof per definire il potenziale terapeutico degli SMC, parla di "conversioni psichiche".

Quando l'esperienza svanisce, si ritorna ovviamente allo stato base di coscienza, alla coscienza ordinaria. Due sono le conseguenze possibili: la prima è che il soggetto che ha vissuto l'esperienza incomincia a chiedersi cosa è successo, a tentare interpretazioni. Cosa significa quello che ho vissuto? Mentre si è nello stato modificato solitamente non si interpreta, ma la mente ordinaria è sempre interpretativa, cerca sempre di capire.

La seconda conseguenza è data dai possibili cambiamenti comportamentali, e questo è quello che più ci dovrebbe interessare nel campo della psicoterapia. Non è tanto importante il cambiamento per sé, ma per quello che significa.
Se fosse possibile fare della psicoterapia senza modificare la coscienza e senza "guidare" questa modificazione, sarebbe tutto più facile. Un sacco di terapeuti ci prova, anzi, quasi tutti. La psicoanalisi cerca di modificare il comportamento senza modificare lo stato di coscienza, attraverso l'arte della maieutica. A volte ciò è efficace e duraturo, ma molte altre volte no.

Gli effetti straordinari e spesso drammatici della tranceterapia sollevano la questione dei meccanismi implicati in tali cambiamenti.
Cercherò brevemente di spiegare la dinamica di queste trasformazioni con argomentazioni convenzionali, anche se esse comportano processi non ancora scoperti né riconosciuti dalla psicologia tradizionale. Nella migliore delle ipotesi non ancora studiati e compresi. E questo nonostante che questi fenomeni si ritrovino nelle descrizioni di pratiche sciamaniche, di riti di passaggio, cerimonie di guarigione delle culture più varie.
Alcuni dei meccanismi terapeutici che operano nelle forme più superficiali di tranceterapia sono identici a quelli che ritroviamo nelle tradizionali scuole psicoterapeutiche. La loro intensità però trascende in modo caratteristico quella dei fenomeni corrispondenti nelle metodologie verbali.



BIBLIOGRAFIA

BALBI R. 1965 *L'evoluzione stratificata*, ESI, Napoli

BALBI R. & R. BALBI 1985 *Lungo viaggio al centro del cervello*, Mondadori, Milano

EDELMAN G.M. 1987 *Neuronal Darwinism. The Teory of Neuronal Group Selection.* Basic Books, N.Y.

EDELMAN G.M. 1991 *Il presente ricordato*, Rizzoli, MIlano

GRECCHI V. 2003 *Psicoterapia e*

Neuroscienze, Guerini & Associati, Milano

LAPASSADE G. 1996 *Trance e dissociazione*, Sensibili alle foglie, Dogliani (Cn)

MACLEAN P.D. 1984 *Evoluzione del cervello e comportamento umano*, Einaudi, Torino

TART C. 1977 *Stati di coscienza*, Astrolabio, Roma

La tranceterapia indebolisce il sistema di difesa e diminuisce in modo considerevole le resistenze. Le reazioni emotive del soggetto sono potenziate in maniera spesso drammatica, e sono comuni fenomeni di abreazione e catarsi. Il materiale inconscio è rapidamente e facilmente accessibile, cosa che comporta non solo una maggior facilità a "ricordare", ma anche una regressione autentica a fasi di sviluppo arcaici. L'affioramento di questo materiale e la sua integrazione sono associati alla reale comprensione emotiva e intellettuale della psicodinamica dei sintomi e degli schemi comportamentali e di disadattamento interpersonale del soggetto.
Oltre a consentire una maggior rapidità e una maggiore profondità nel raggiungere l'inconscio biografico, la tranceterapia permette il raggiungimento di quella che Grof chiama esperienza transpersonale, e che noi potremmo definire esperienza trascendentale. Ê un'esperienza difficile da descrivere e da valutare, e presenta evidenti analogie con le esperienze mistiche ed estatiche. Consiste, in parole povere, in una destrutturazione dell'Io alla quale segue una ristrutturazione più integrata e più completa.
In molti casi, sintomi psicosomatici ed emotivi difficili, che non hanno potuto essere risolti con tecniche verbali, sono risultati molto mitigati attraverso un'esperienza trascendentale.



LA VASCA DI RESTRIZIONE SENSORIALE: UN ESAME PSICOFIOLOGICO DELLE PROSPETTIVE DI UTILIZZO.

Massimiliano PALMIERI
Psicologo,
Roma.

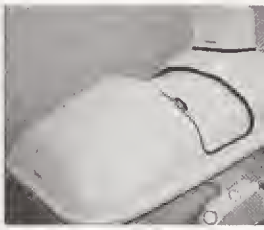
LA DESCRIZIONE

La prima vasca di restrizione sensoriale fu messa a punto dal Dott. J.C. Lilly, medico con studi di psicoanalisi e specializzato in neuropsicologia. Egli, mentre si occupava della questione dell'origine dell'attività conscia del cervello, scoprì che la restrizione sensoriale nella vasca, cioè l'assenza in questa dei normali stimoli a cui siamo abituati (luce, suoni, odori, la percezione della forza di gravità, le sensazioni tattili), proiettava la mente in stati elaborati d'esperienza interna.

Le moderne vasche di galleggiamento costituiscono un'evoluzione della vasca di Lilly; costruite in vetroresina, sono riempite con una soluzione satura di sali di EPSOM (MgSO4-7H2O); ciò equivale ad una salinità pari a cinque volte quella del mare, per cui il galleggiamento è possibile in soli venti centimetri di liquido.

La temperatura dell'acqua è mantenuta alla stessa dell'epidermide, lo strato più superficiale della pelle, per cui il contatto con questa è quasi impalpabile.

La restrizione sensoriale è ottenuta per mezzo dell'ambiente insonorizza-





Interno della vasca

to, buio, termoregolato e dalla straordinaria capacità di galleggiamento che permette la soluzione salina, che crea condizioni di riduzione della gravità e facilita il rilassamento muscolare.
La limitazione delle stimolazioni provenienti dall'esterno produce un fenomeno chiamato "risposta parasimpatica"; tensione muscolare, pressione sanguigna, battito cardiaco e consumo di ossigeno si autoregolano verso condizioni ottimali, così come la produzione di ormoni legati allo stress, come adrenalina, cortisolo e acetilcolina, che vengono sostituiti dalle benefiche endorfine.
Inoltre, le onde cerebrali subiscono una modificazione; dallo stato *beta* (attività di veglia cosciente) attraversando lo stato *alpha* (rilassamento senza pensieri), arrivano allo stato *theta* (rilassamento profondo); quest'ultimo stato si sperimenta di norma, pochi istanti prima di addormentarsi, ma nella vasca può essere prolungato per gran parte della sessione.
L'uso della vasca di galleggiamento è indicato per problemi quali: asma, artrite reumatoide, emicranie, mal di schiena, insonnia, oltre che per l'evoluzione personale e l'esplorazione della coscienza.
Le uniche limitazioni sono patologie come l'epilessia, la schizofrenia o problematiche psichiatriche gravi.
Inoltre, all'interno della vasca, se lo si desidera, è possibile ascoltare musica, vedere filmati o, grazie ad un sistema di ventilazione, fare aromaterapia.



Ritengo tale premessa descrittiva fondamentale, anche se, mi rendo conto che possa apparire troppo stringata, ma enumerare esaurientemente tutte le caratteristiche della vasca di galleggiamento richiederebbe veramente molto spazio; il lettore desideroso di avvicinarsi a questo strumento di conoscenza, potrà comunque personalmente approfondirne i dettagli tecnici e consultare i testi, seppur pochi, che ne parlano, indicati in bibliografia.

LO STATO THETA

Caratteristica fondante e pertinente a numerosi stati di coscienza che chiamano in causa un ampliamento dell'Io, una sua espansione, incluso quello sperimentabile all'interno della vasca di galleggiamento, è la presenza, sul tracciato elettroencefalografico, di chi questi stati li sperimenta, di onde chiamate "*theta*".
Attraverso le tecniche di registrazione dell'attività elettrica cerebrale, l'elettroencefalografia per l'appunto, è possibile rilevare differenti misure di ampiezza e di frequenza, al variare dell'attività del cervello stesso, e quindi anche dello stato di coscienza.
Troveremo quindi sul tracciato elettroencefalografico, diverse bande di frequenza: la *beta*, generalmente sopra i 15 Hz, che si evidenzia in condizioni di elevata vigilanza; la banda *alpha,* normalmente compresa tra 8 ed 11 Hz, tipica della veglia rilassata in condizioni di scarsa stimolazione visiva; quella denominata *theta*, che ha frequenze comprese tra 3,5 e 7,5 Hz, che è caratteristica dello stato di transizione dalla veglia al sonno profondo, e la banda *delta*, con frequenze minori di 3,5 Hz (onde lente),

che costituisce il sonno profondo vero e proprio (Horne, 1988).
Buona parte del sonno umano, circa il 45%, è composto dallo stadio 2, caratterizzato dalla presenza di attività con frequenza *theta,* da fusi del sonno e da complessi K.
I fusi, denominati anche attività *sigma*, consistono in raffiche di onde di 12-14 Hz, della durata di 0,5-1 secondi e sono presenti in tutti gli stadi del sonno, eccetto nello stadio 1 e nel sonno REM e sono particolarmente evidenti durante lo stadio 2, che è composto per la gran parte di onde *theta* (*ibidem*). Ricordiamo che il sonno umano è suddiviso in stadi.
La veglia, talvolta chiamata anche stadio 0, è contraddistinta da attività *alpha* e *beta*.
Lo stadio 1 costituisce in realtà una transizione dalla veglia al vero sonno, ed occupa di solito solo il 5% di questo; è caratterizzato da attività *theta* e scomparsa del ritmo *alpha*.
Lo stadio 2 occupa il 45 % del sonno.
Lo stadio 3 costituisce sopratutto una fase di transizione fra lo stadio 2 ed il 4 e rappresenta il 7 % circa del sonno; contiene attività delta, che occupa una percentuale compresa tra il 20 ed il 50 %.
Quando la durata di tale attività supera il 50 %, si raggiunge il sonno profondo, lo stadio 4, che rappresenta meno del 13 % del sonno totale.
Il sonno REM compare regolarmente durante il corso della notte; l'intervallo di tempo che separa l'inizio di un episodio REM, dall'inizio del seguente, nell'uomo è di 30 minuti.



All'interno della vasca di restrizione sensoriale la significativa riduzione degli stimoli esterni proietta il soggetto in uno stato che, elettroencefalograficamente può definirsi *theta*; questa particolare condizione contraddistingue anche numerosi stati meditativi profondi, ma essendo presente nello stadio 2, viene considerato alla stregua di questo, come quella parte del sonno della quale si può fare a meno, sebbene ne occupi anche la maggior parte.
Ora, se mettiamo insieme questi dati, avremo che: 1) lo stato *theta* contraddistingue la fase di transizione dalla veglia al sonno profondo *delta*; 2) tale stato può essere prolungato nella vasca attraverso la restrizione sensoriale (Hutchinson, 1984) o con tecniche meditative che comunque comportano una drastica riduzione della stimolazione esterna; 3) lo stadio 2 di sonno è quello di cui l'essere umano può privarsi più facilmente senza risentirne (Horne, 1988).
Abbiamo due dati contrastanti: lo stato *theta*, all'interno dello stadio 2 di sonno, è lo stato che meno ha bisogno di essere recuperato, ma un suo prolungamento porta a livelli di coscienza profonda che, "oltre alla crescita personale ed all'espansione della normale consapevolezza, ci dona sensazioni di benessere" (Hutchinson, 1984).
Se non c'è pazienza, ma se c'è tanto meglio?
Al di là di questa profana osservazione, un dato però è certo: questo particolare tipo di attività elettrica cerebrale rappresenta sempre più oggetto di indagini nell'ambito degli studi sugli stati di coscienza e forse potrebbe costituire un importante indice psicofisiologico utile per "mappare", diciamo così, cambiamenti degli stati di coscienza stessi.

Non da ultimo, c'è da considerare uno stato di coscienza specifico, lo stato ipnagogico, all'interno del quale l'attività *theta* raggiunge percentuali molto elevate (durante la veglia questo tipo di attività elettroencefalografica raggiunge di norma solamente il 4%).
Lo stato ipnagogico è altrimenti noto come "stato di pre-sonno" ed è la condizione mentale che precede l'addormentamento.
A livello psicofisiologico è caratterizzato da un profondo rilassamento somatico, con la cessazione dei movimenti volontari, la diminuzione del tono muscolare, della frequenza cardiaca e di quella respiratoria.
A livello nervoso centrale, il correlato neurofisiologico più importante è l'alta densità elettroencefalografica propria del ritmo *theta*.
A livello mentale lo stato ipnagogico si caratterizza per la presenza di un notevole numero di fenomeni.
Si assiste al cambiamento della processualità con cui si svolge il pensiero, al passaggio dal processo di pensiero secondario, logico-critico, al processo primario, associativo-intuitivo (Margnelli, 2004).
In realtà i due processi co-esistono e si alternano l'un l'altro in modo continuo, cosicché la coscienza della veglia è come "spettatrice" di un'esperienza (allucinatoria ed intuitiva) che in un certo qual modo sfugge al controllo (*ibidem*).



Si ritiene che la comparsa del processo primario corrisponda ad una vera e propria attivazione della coscienza del sogno che, dunque, coesisterebbe con quella della veglia, alternandosi in modo subentrante ad essa, fin dall'inizio del sonno (*ibidem*).
Lo stato ipnagogico è caratterizzato inoltre da un fenomeno detto di "autosimbolizzazione", che sembra dimostrare la stretta vicinanza tra la coscienza della veglia e quella del sonno; esso consiste nella trasformazione di un percetto sensoriale che raggiunge ancora la coscienza della veglia, in un'allucinazione ipnagogica; un rumore o un suono, per esempio, possono essere trasformati in un contenuto allucinatorio che può andare anche molto oltre il significato della sensazione originaria (*ibidem*) e questo è proprio ciò che si verifica sovente all'interno della vasca di restrizione sensoriale (Hutchinson, 1984).

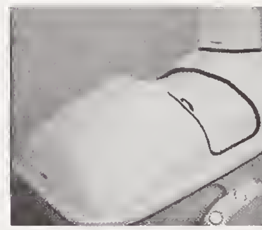
Il simbolo di infinito che riunisce tra loro l'estasi ed il *samadhi* simboleggia la possibilità di passaggio dall'uno all'altro stato senza dover transitare per le tappe dei continuum ergotrofico e trofotrofico.
I numeri da 35 a 7 sono coefficienti di variabilità elttroencefalografica secondo Goldstein ed indicano che l'aumento di attivazione ergotrofica si accompagna ad una netta diminuzione della variabilità EEG.
I numeri da 26 a 4 sul continuum trofotrofico esprimono le frequenze in Hertz che predominano negli stati *beta*, *alpha* e *theta* (Fischer, 1971).

COME AVVIENE LA RESTRIZIONE SENSORIALE ALL'INTERNO DELLA VASCA ?

La vasca di galleggiamento permette di ottenere una condizione molto particolare, in cui tutti gli stimoli sensoriali che normalmente entrano in contatto con i nostri organi di senso, vengono ridotti, ristretti appunto,

così che al nostro cervello resta molta energia, in termini di attenzione/consapevolezza, inutilizzata.
Come ho già accennato prima, i testi che trattano la vasca di galleggiamento sono veramente pochi, e pressoché nessuno spiega in termini esaurienti come avvenga realmente la restrizione sensoriale al suo interno; è per questo che ho cercato, per mezzo di uno schema, di evidenziare, spero in modo comprensibile, come tutte le afferenze sensoriali vengono limitate, limitando quindi anche l'attività dei recettori coinvolti.

La restrizione sensoriale viene ottenuta attraverso modalità diverse per ciascun sistema sensoriale.
Per quanto riguarda sia le stimolazioni tattili propriamente dette, che quelle di tipo termico, la limitazione sensoriale è ottenuta mantenendo sia la temperatura della soluzione, che quella dell'aria, alla medesima dello strato superficiale della pelle (l'epidermide), così che la soglia dalla quale in poi i recettori cutanei iniziano ad inviare i loro segnali (circa 35 C°), non venga superata (Hutchinson, 1984); ciò si traduce in assenza di stimolazioni tattili.
Per quanto riguarda i recettori visivi, l'ambiente all'interno della vasca è completamente buio, quindi ciò che viene segnalato al sistema nervoso centrale dagli occhi è questo, un ambiente assolutamente privo di luce. Questo è del resto soggettivamente comprensibile, dal momento che, all'interno della vasca di galleggiamento, anche dopo l'adattamento dei recettori visivi all'ambiente privo d'illuminazione, l'apertura e la chiusura in rapida successione degli occhi non permette di vedere alcunché.



I recettori acustici, presenti all'interno del sistema acustico (vestibolo-cocleare), non ricevono alcun tipo di input dall'esterno, poiché il galleggiatore indosserà, prima di entrare, dei tappi per le orecchie che si adattano perfettamente ai condotti auricolari, chiudendoli ermeticamente.
Le cavità nasali costituiscono un ingresso ed un'uscita per l'aria che respiriamo; durante questi processi, le particelle odorifere presenti nell'aria, vengono a contatto nella mucosa nasale, con i recettori olfattivi che le analizzano segnalando poi a livello centrale, al cervello, che è stato percepito uno specifico odore, perciò se volessimo eliminare, all'interno della vasca, la possibilità di percepire gli odori, avremo la necessità di chiudere le cavità nasali, influendo così però anche sui processi respiratori.
Premesso ciò ipotizzo che, per quanto attiene gli input sensoriali olfattivi, subentri un processo di abituazione piuttosto che di restrizione.
Sempre all'interno del sistema acustico (vestibolo-cocleare) sono presenti altri tipi di recettori, oltre a quelli deputati alla trasduzione del suono, che hanno il compito di provvedere ad inviare al cervello, parte delle informazioni relative alla propriocezione, nel senso di fornire dati che, integrati con altri, segnaleranno la posizione del corpo nello spazio (Kandel, Jessen, Schwartz, 1985).
Il sistema deputato alla rilevazione della posizione del nostro corpo nello spazio (propriocettivo vestibolare) è influenzato direttamente, per ciò che qui ci interessa, attraverso la potente spinta antigravitaria che i sali di EPSOM esercitano sul corpo; questo crea una condizione di assenza di gravità, o meglio, di microgravità, che sopprime le afferenze di origi-

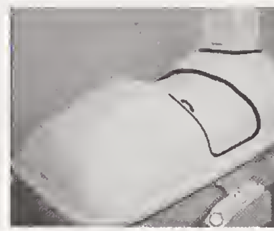
ne gravitaria provenienti dall'orecchio interno (organi otolitici nel vestibolo) (Perrìn et. al., 1987). Gli organi otolitici, presenti nell'orecchio interno, nella sua porzione vestibolare, hanno la funzione di rilevare l'accelerazione lineare cui è sottoposto il capo durante il movimento e la posizione di questo rispetto alla forza di gravità; per approfondimenti, vedi un qualunque testo di neuroanatomia.
La forte spinta fornita alla persona impegnata nel galleggiamento è adeguata a contrastare la forza di gravità, non così potente da annullarla, ma capace di ridurla in misura notevole.
Proprio perciò è necessario, per correttezza, parlare di microgravità, anche se per comodità di esposizione ho utilizzato entrambi i termini come sinonimi.
Ciò dunque, si traduce in informazioni, a partire dai recettori muscolari (propriocettori muscolari e tendinei) disposti in tutto il corpo, di microgravità (Hutchinson, 1984); il che significa che al sistema nervoso centrale non giungeranno più le informazioni necessarie al mantenimento del tono muscolare di base, occorrente per contrastare tale forza; inoltre, dopo che il cervello ha ricevuto questi dati dalla periferia somatica, a sua volta li invierà ai recettori prima menzionati, influenzandoli ulteriormente, nel senso di un'ulteriore riduzione di tono, in un gioco circolare tra il centro-cervello e la periferia corporea.



Le informazioni circa la microgravità, come su esposto, comportano la soppressione delle afferenze provenienti dall'orecchio interno responsabili della de-codifica del segnale gravitario.
Ora, dato che sono numerose le evidenze di un'influenza di tali afferenze sul riflesso che media la posizione del corpo in base alle informazioni provenienti dall'orecchio interno stesso (riflesso vestibolo-spinale), nelle differenti condizioni di gravità (Parker, 1981; vedi anche Lackner, *The equilibrium system of astronauts*, 1992, per il confronto della situazione microgravitaria ottenibile nella vasca di galleggiamento, con una condizione patologica degli astronauti in condizioni di gravità zero, "il mal di spazio"), si renderà evidente il ruolo che gli organi presenti nell'apparato vestibolare (orecchio interno) hanno nella modulazione del tono posturale (muscolare); ciò quindi darà origine a scambi di informazioni, mediate dal sistema nervoso centrale, tra gli organi otolitici, all'interno dell'orecchio ed il sistema muscolare; informazioni di riduzione del tono (tensione) muscolare di base, poiché la microgravità non impone il mantenimento di questo, come invece accade in condizioni di normale stimolazione sensoriale.
Il punto centrale dello schema sono proprio le informazioni provenienti dal sistema muscolare; la riduzione del tono muscolare porta alla modifica della percezione del proprio corpo, dei confini corporei, dei confini del proprio Io, che a sua volta porta ad una modifica della coscienza di base (approccio per sistemi agli stati di coscienza; Tart, 1975), che a sua volta, in un gioco circolare tra centro e periferia corporea, influenzerà la percezione dei propri confini corporei.
Sappiamo inoltre che modifiche della coscienza possono influenzare il sistema vestibolo-cocleare (l'orecchio interno), nella sua porzione vestibolare e che questo è variamente interconnesso alla percezione dei propri confini corporei (Schilder, 1935).

Dunque, le informazioni di assenza di stimolazioni a livello cutaneo, visivo, acustico, olfattivo e propriocettivo muscolare e vestibolare, vengono trasmesse attraverso reafferentazioni di ritorno, al sistema nervoso centrale e questo a sua volta contribuisce ad influire sullo stato di coscienza. Sostengo l'assenza, indistintamente per tutte le afferenze sensoriali, solo per comodità, poiché abbiamo visto che per la percezione olfattiva non è così.
La vasca di galleggiamento permette dunque la riduzione di gran parte delle afferenze sensoriali, proiettando il galleggiatore in una realtà "altra", dove i confini corporei, ma possiamo parlare di confini dell'Io, essendo questo insediato nel corpo, si fanno via via sempre più labili ed indistinti permettendo vissuti di fusione con l'ambiente circostante e di espansione della coscienza.

INDISTINZIONE, COESIONE E TRASCENDENZA DELL'IO ATTRAVERSO IL PERCORSO DELL'APPOGGIO E DELLA FIDUCIA



Le modalità con le quali si esplica la restrizione sensoriale all'interno della vasca di galleggiamento e i dati che ho ottenuto dalla mia ricerca, oltre a costituire un'evidenza del legame stretto che esiste tra la modifica della coscienza ordinaria, che avviene all'interno della vasca stessa, ed il sentimento "unitivo" (De Martino, 2000), o di "fusione oceanica" (Freud, 1929), potranno essere presi in considerazione alla luce dell'enorme importanza che vengono ad assumere i confini corporei per l'individuo, rappresentanti come sono del primo contatto di questo con l'ambiente esterno, ma anche veicoli per esperienze autorealizzanti implicanti la temporanea perdita dei contorni corporei stessi.
Ora, se consideriamo l'importanza di possedere dei confini corporei elastici, tali da permettere una buona relazione con gli altri, è possibile ipotizzare che la vasca di restrizione sensoriale possa essere utilizzata in questo senso, che con essa sia cioè possibile una ri-definizione dei confini dell'Io meno rigidi, in modo tale da permettere una gestione più sana delle relazioni interpersonali.
La definizione-indistinzione dei confini costituisce una tematica importante per lo sviluppo del bambino nei primi mesi di vita.
Questi passerà gradualmente da un'esperienza simbiotica, di fusione con la madre (fase simbiotica; Mahler, 1978), di "illusione di un confine comune tra loro", di "onnipotenza e grandiosità" (Kohut, 1971), attraverso esperienze di "frustrazioni ottimali", alla separazione ed alla percezione di sé come distinto dall'altro.
Questo processo rappresenta la "maturità narcisistica", che nella sua progressione passerà obbligatoriamente per il corpo, inteso come elemento strutturale dell'Io e per la definizione dei confini di questo, poiché "in questo ambito la coesione dell'Io non può prescindere dalla coesione dei processi corporei" (Ruggieri, Fabrizio, 1994).
"Viene appreso un procedimento in virtù del quale, attraverso la guida intenzionale delle proprie attività sensorie ed un'opportuna azione muscolare, è possibile distinguere fra ciò che è interno, di proprietà dell'Io, e ciò che viene dal mondo esterno" (Freud, 1929).

La graduale differenziazione del me dal non-me è legata inoltre al concetto dell'appoggio, della scarica delle tensioni; dall'etero-appoggio, dall'appoggio sull'altro, si passa, nel corso della maturazione, all'auto-appoggio, alla capacità di scaricare il proprio peso corporeo e così di ridurre le tensioni muscolari.

L'esperienza dell'appoggiarsi è inoltre saldamente ed inscindibilmente legata alla costruzione della fiducia, che viene appresa già nel corso delle prime esperienze diadiche madre-figlio (Ruggieri, 2001).

Lo sperimentare nel bambino la sensazione di "caduta", di mancanza del fondamentale etero-appoggio da parte della madre, causerà un innalzamento delle tensioni muscolari che in definitiva avranno lo scopo di opporsi al vissuto di "inconsistenza e disgregazione" incombente.

La capacità di appoggio (influendo notevolmente sul controllo delle tensioni muscolari) è strettamente collegata alla postura, all'atteggiamento posturale, che a sua volta riflette fedelmente la rappresentazione mentale che il soggetto ha di sé (tema legato all'immagine corporea), indicando come esso si colloca nel mondo e come esso immagina la propria relazione corpo-spazio, Sé-altro.

È possibile quindi che l'individuo porti con sé tale nucleo fondamentale anche nell'età adulta, nucleo legato alle esperienze protomentali di sicurezza-insicurezza, stabilità-instabilità, incluse nella tematica diadica madre-figlio, indicate come modulatrici ed organizzatrici delle tensioni posturali di base nel corso della vita (*ibidem*).

L'operazione di costruzione dei confini corporei, separanti l'Io dal non-Io è uno dei processi fondamentali "protomentali"; sviluppando questo processo il soggetto costruisce attivamente non solo l'Io, ma anche il non-Io nella forma dello spazio esterno a sé.

Il termine "protomentale" è stato coniato da Bion (1962) per individuare e descrivere una particolare modalità di funzionamento della mente, che è presente e predominante nelle primissime fasi dello sviluppo.

Con tale termine questo autore intende riferirsi ad una serie di processi che si collocano in un'area di confine tra il somatico e lo psichico; sembra quasi che egli voglia così cogliere il momento in cui nascono i primi processi mentali.

Necessaria alla distinzione dell'Io da tutto ciò che non è tale, è la presenza di confini corporei stabili che, in sostanza limitino il nostro spazio interno (dalla pelle verso l'interno) dal nostro spazio esterno (dalla pelle verso l'esterno).

Si comprende dallo schema precedente come, nell'operazione di costruzione dello spazio siano coinvolti più canali sensoriali simultaneamente; visivo, acustico, propriocettivo (muscolare-somatico), ed è proprio quest'ultimo che svolge la funzione particolare di componente base per la costruzione dell'esperienza corporea, della presenza dell'Io, esperienza che quindi è alla base sia della costruzione della propria immagine corporea, sia alla base della costruzione dello spazio esterno.

Nel modello psicofisiologico integrato, definito anche bioesistenzialista (Ruggieri, 1988) la circolarità del processo di costruzione dell'immagine corporea è centrale; questa si viene a formare nella regione del cervello chiamata lobo temporale e viene intesa come un sistema funzionale che è la risultante dell'integrazione di tutte le informazioni sensoriali.

BIBLIOGRAFIA

BION W.R., *Learning from experience*, Londra, Heinemann, 1962. (Ed. It., *Apprendere dall'esperienza*, Armando Editore, Roma, 1972)

DE MARTINO G., *Freud e l'estasi*, in, Altrove, 7: 37-47, Torino, Nautilus, 2000.

FISCHER S., *A cartography of ecstatic and



meditative states, in, Science, 174: 897-904, 1971.

FREUD S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in, Opere, vol. 10, Torino, Bollati Borighieri, 1997.

GROF S., *The cosmic game*, New York, NY, State University Press, 1998. (Ed. It., *Il gioco cosmico della mente*, Como, Red Edizioni, 2000)

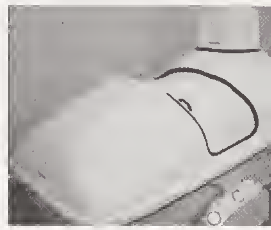
HORNE J., *Why we sleep. The function of sleep in humans and other

Ricordiamo che il "modello psicofisiologico integrato bioesistenzialista" in psicologia, studia ed integra i livelli funzionali biologici e psicologici, mentre prevede una circolarità tra l'attività del sistema nervoso centrale e la periferia del corpo; per approfondimenti del modello e della trattazione dell'immagine corporea, vedi Ruggieri, 1988, 1994, 1997a, 2001, e più recenti.

Dalla periferia del corpo provengono continuamente afferenze che contribuiscono a ri-strutturare in ogni momento l'immagine corporea.
Ora, all'interno della vasca di restrizione sensoriale, la potente spinta antigravitaria che permettono i sali di EPSOM, offrirà un appoggio attraverso il quale il soggetto potrà permettersi di "lasciarsi andare", di "fidarsi", scaricando il peso e riducendo le tensioni muscolari; il tutto sostenuto dall'aumento della permeabilità dei propri confini corporei, quasi come se fosse possibile sperimentare di nuovo l'epoca in cui la distinzione tra sé e l'altro era labile. I numerosi appellativi utilizzati per denominare la vasca di galleggiamento, fanno spesso riferimento a questa condizione unitiva di indistinzione calda e simbiotica.
Gran parte della problematica narcisistica è considerata, all'interno di numerosi modelli dello sviluppo psicologico, come dipendente da interferenze intercorse in questo processo basilare che è caratterizzato dal passaggio dall'etero-appoggio (per esempio, appoggiarsi sulla madre, o all'interno di una psicoterapia, sul terapeuta) all'auto-appoggio (Ruggieri, 2001).
Penso che per molte situazioni cliniche implicanti una cattiva definizione, percezione e/o fruizione dei propri confini corporei, *ergo* delle proprie tensioni corporee, con un adeguato sostegno terapeutico durante le sessioni con la vasca, attraverso quindi la gestione ottimale del passaggio dall'etero-appoggio fornito dal terapeuta all'auto-appoggio realizzabile a causa della spinta data dai sali, sia possibile la trasposizione in un nuovo contesto (quello dell'età adulta e della sopraggiunta capacità maturativa) delle problematiche che sono la causa del disagio, permettendone un'analisi più approfondita ed accurata.
Per mezzo del "contenimento" che il terapeuta avrà l'obbligo di porre in atto (poiché, a causa dell'assenza di una adeguata integrità narcisistica, potrà accadere che le temporanea negazione che l'Io dovrà fare di sé per aderire alla totalità esterna, porti il soggetto ad esperire angosciosi vissuti dis-integrativi; si può, in sostanza, essere sopraffatti da materiale emotivamente carico che non si è pronti ad affrontare. La riduzione delle tensioni muscolari, come accade nella vasca di restrizione sensoriale, può risultare pericoloso, se a questa non si accompagna un rinforzo dell'Io, rinforzo che inizia dalla costruzione dell'autofiducia attraverso concrete esperienze di appoggio e contenimento. La letteratura reichiana (Reich, 1973) chiama in causa proprio la liberazione dai "blocchi di energia" (rimozione meccanica delle contratture muscolari) come possibile causa delle estreme reazioni di angoscia di questi pazienti, il paziente potrebbe, attraverso l'acquisizione di una nuova rappresentazione dei propri confini corporei, sperimentare e gradualmente ottenere, il passaggio dalla condizione simbiotica di indifferenziazione tra sé e l'altro, ad una nuova condizione di integrità ed unità che genererà il "piacere

mammals, New York, NY, Oxford University Press, 1988. (Ed. It., *Perché dormiamo. Le funzioni del sonno negli esseri umani e negli altri mammiferi*, Roma, Armando Editore, 1993)

HUTCHINSON M., *The book of floating*, Nevada City, CA, Gateways Books and Tapes, 1984.



KANDEL E.R., SCHWARTZ J.H., JESSEL T.M., *Principles of neural science*, New York, NY, Elsevier Science Pubblication Co., 1985. (Ed. It., *Principi di neuroscienze*, Milano, Casa Editrice Ambrosiana, 1988.

KOHUT H., *The analysis of self*, New York, NY, International University Press, 1971. (Ed. It., *Narcisismo e Analisi del Sé*, Torino, Borighieri, 1984)

dell'esserci, il piacere narcisistico derivante dalla integrazione degli eventi corporei" (Ruggieri, 1997a).
Questa modalità di approccio proposta chiama in causa l'appoggio ed il contenimento, che potranno realizzarsi in maniera molto graduale, partendo dalle prime esperienze di indistinzione con l'altro, di confini comuni, fino a giungere alla separatezza auspicata, necessaria ad un buon vissuto dell'esserci.

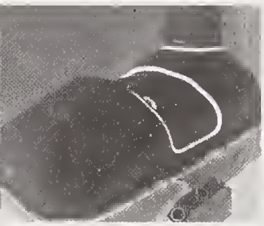
LA VIA MUSCOLARE AL MONDO TRANSPERSONALE: OGGETTIVITÀ SCIENTIFICA ALL'INTERNO DI UN'ESPERIENZA TOTALIZZANTE

I muscoli, con le loro afferenze propriocettive forniscono una base sensoriale per la costruzione nucleare dell'immagine corporea.
Il calo del tono muscolare che avviene nella vasca di restrizione sensoriale, accompagnato dalla maggiore permeabilità dei confini corporei, permette la temporanea assenza delle sensazioni relative ai contorni del proprio corpo; un ritorno ad una condizione di "stato unitivo dal quale alla nascita saremo stati strappati" (De Martino, 2000).
Freud e Rolland (Freud, 1929), discutevano principalmente sulla "fusione oceanica", sulla possibilità che questa rappresentasse il requisito per l'ottenimento in vita di un sentimento di religiosità; l'esperienza di assottigliamento dei confini corporei risulta parte integrante di questo processo.
La conferma del fatto che, data la residenza dell'Io all'interno dei confini corporei, l'Io stesso si espande verso l'esterno, o meglio diviene maggiormente permeabile verso l'ambiente esterno, supporta anche un' altro dato, a prima vista marginale, se si adotta un'ottica clinico-terapeutica ortodossa; il sentimento inclusivo e fusionale dell'Io che è possibile sperimentare all'interno della vasca di galleggiamento si accompagna ad una modifica della coscienza di base, che rende evidente il nesso, da più parti indagato, tra la psicologia e la fisiologia, di questi stati "unitivi".
Ovviamente quindi, queste considerazioni non possono non tener conto delle possibili utilizzazioni degli stati modificati di coscienza in ambito psicoterapeutico.
Nei "vissuti di confine", negli "stati altri", che rappresentano un trascendimento dei contenuti ordinari della coscienza, si assiste alla scomparsa dei normali limiti corporei, alla con-fusione tra questi ed il mondo circostante, "la sfera della coscienza estende il proprio diametro all'infinito, fino a farla coincidere con la sfera del cosmo, in un'indistinzione in cui l'individuo concepisce il cosmo stesso come personalità e le origini dell'universo come fatto psichico" (Venturini, 1995).
Se il nostro abituale senso dell'Io separato dall'altro, è fortemente ridotto o temporaneamente abolito in uno "stato di coscienza modificato", ci si può sentire molto più vicino ad un'altra persona (Tart, 1975), come in una sorta di empatia esponenzialmente amplificata dall'assenza di confini.
Qui entra in gioco "la psicologia transpersonale che, superando il limite dell'identità personale, estendendo al di là dei confini individuali, lo stu-

LACKNER J.R., *The equilibrium system of astronauts*, in, Atti del 4° Meeting diagnosi e trattamento dei disturbi dell'equilibrio, Milano, Springer-Verlag, 185-194, 1992.

LILLY J.C., *Programming and meta-programming in the human biocomputer*, New York, NY, Julian Press, 1967.

MAHLER M.S.,



The psychological birth of human infant. Symbiosis and individuation, New York, NY, Basic Books, 1975. (Ed. It., *La nascita psicologica del bambino*, Torino, Borighieri, 1978)

MARGNELLI M., *Natura e struttura di alcuni stati di coscienza*, Milano, Poletto Ed., 2004.

PARKER D.E., *L'apparato vestibolare*, in, Le Scienze, 149: 70-79, 1981.

PERRIN C., CONRAUX C., COLLARD C.,

dio di aspetti importanti dell'umanità e della vita, si è fatta erede dell'arte della trascendenza" (Venturini, 1995).
Nell'auto-trascendenza (che in definitiva è dei confini del proprio Io) sembra potersi ritrovare la risposta a domande che riguardano il cammino dell'uomo e la sua autorealizzazione; infatti è proprio attraverso la ricerca di questi "stati altri" che, per mezzo dell'identificazione con la coscienza universale, si può realizzare una condizione di profondo cambiamento mentale, nella direzione del superamento della soggettività biografica (*ibidem*).
La transizione ed il mutuo scambio dei contenuti auspicati rende evidente la necessità di una "temporanea" sospensione dei limiti tra l'Io ed il mondo esterno.
Sostiene Venturini che "al fine di operare quella reintegrazione del mondo in cui dovrebbe esitare il processo di autorealizzazione, è necessaria una ristrutturazione dell'assetto ordinario dei sistemi psicologici, il superamento dei loro confini e la realizzazione di un atteggiamento anegoico; questo a sua volta, richiede, per prodursi, un cambiamento dello stato di coscienza, ottenuto attraverso il riassetto dei sottosistemi dell'elaborazione dell'input (Tart, 1975), del vissuto corporeo, dell'identità, etc.; è l'identità transpersonale la nuova identità che dilata quella (la vecchia) personale e si realizza con il portare in campo l'infinito, a cui l'Io personale si ancora in un processo di autotrascendenza, centrato sul cambiamento di coscienza" e sulla temporanea negazione della propria distinzione con il mondo esterno.
E' infatti proprio in quella coscienza ordinaria e dualistica, che distingue e contrappone soggetto ed oggetto, Io e mondo, che si realizza il vissuto della separazione e del disagio avvertito dall'uomo. In termini di "approccio per sistemi agli stati di coscienza" (*ibidem*), l'Io è definito come avente continuità, coesione e coerenza nel suo funzionamento e come modificabile attraverso un cambiamento nel modello in cui questo funziona.
L'utilizzo della vasca di restrizione sensoriale, concepito come un'esperienza psicofisiologica globale può "aprire" a spazi mentali, ricordi rimossi dal campo della coscienza che, in un contesto di modifica di questa, diventano materiale da integrare nell'ambito della più ampia riorganizzazione dell'Io, attraverso l'autotrascendenza ed il superamento di quelli che Lilly (1967) chiamava i "meta-programmi".
Il superamento di questi può avvenire solamente in un contesto di nuova definizione del proprio Io che, attraverso il superamento della concezione duale soggetto-oggetto, "mira al ritorno a quel sentimento omnicomprensivo che corrispondeva in passato ad una più intima comunione con l'ambiente" (Freud, 1929).
Ecco allora il perché della doverosa necessità di attenzione che la psicologia transpersonale merita.
Le esperienze descritte da Grof (1998) quando parla delle Matrici Perinatali di Base (MPB), altro non sono che il verificarsi del trascendimento dei normali limiti personali e dell'Io che riportano esperenzialmente l'individuo "indietro" attraverso il canale del parto, ad una condizione di beatitudine indistinta, di regioni senza confini, quasi che l'utero venga nuovamente a rappresentare il canale di comunicazione tra la

FREYSS G., SAUVAGE J.P., *L'equlibrie en pesanteur et impesanteur*, Parigi, Arnette, 1987.

SCHILDER P., *The image and appearance of the human body*, New York, NY, International University Press, 1935. (Ed. It., *Immagine di sé e schema corporeo*, Milano, Franco Angeli, 1973)



REICH W.e, MARY BOYD HIGGINS, *Charakteranalys* 1973. (Ed. It., *Analisi del carattere*, Milano, SugarCo, 1975a.)

RUGGIERI V., *Mente corpo malattia*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 1988.

RUGGIERI V., *L'esperienza estetica. Fondamenti psicofisiologici per un'educazione estetica*, Roma, Armando Editore, 1997a.

RUGGIERI V., *L'identità in psi-*

nuova, temporanea e più breve condizione di labilità dei propri confini e la progressiva ri-definizione di questi, in un contesto di maggiore capacità di analisi dovuta alle sopraggiunte capacità maturative.
In un ambiente come quello della vasca di restrizione sensoriale, sostenuto dal fenomeno della “risposta parasimpatica”, è possibile affrontare con maggiore serenità questo tipo di “ri-definizioni”, sostenuti come si è da un cambiamento che è: di tipo biochimico, che implica la riduzione dei livelli ormonali legati allo stress, come il cortisolo, così come la messa in circolo delle benefiche endorfine (Turner, Fine, 1990); di tipo fisiologico, che interessa la riduzione della tensione muscolare, della pressione arteriosa e della frequenza respiratoria (*ibidem*); di tipo neurologico, dato l’ottenimento della sincronizzazione emisferica, che amplia le potenzialità di sviluppo umano includendo un utilizzo migliore e maggiore dell’emisfero destro (Hutchinson, 1984); di tipo psicologico, poiché la possibilità di ottenere tutti questi numerosi effetti benefici, ivi inclusa una migliore disposizione verso l’ambiente esterno, attraverso una maggiore permeabilità dell’Io, permette di essere maggiormente consapevoli attraverso l’autoesplorazione e l’autoindagine, di cognizioni e/o azioni che in qualche modo sono cruciali nella propria storia; di tipo sociale, per la possibilità di apertura verso gli altri, di migliorare il contatto con questi, di gestire in modo sano e migliore le relazioni interpersonali.
In ambito clinico applicativo, si è constatato che spesso gli interventi di tipo psicoterapeutico, basati solo sul colloquio, e/o di tipo farmacologico non bastano, mentre le esperienze interiori intense e dirette posseggono un grande potenziale sanante e trasformativo.
Il punto di incontro tra la psicoterapia classica e l’universo delle esperienze “totalizzanti e annullanti” caratteristiche delle filosofie orientali, è rappresentato dalla psicologia transpersonale che, aperta alla dimensione spirituale, è stata sviluppata da quegli psicologi che riconoscono l’esistenza di livelli di coscienza che trascendono i normali confini dell’Io e del pensiero razionale.
Questi allargarono il campo di studio, includendovi non solo la patologia, ma anche l’individuo sano con le sue potenzialità, e constatarono che a volte delle crisi esistenziali portavano ad esperienze trasformative che spingevano l’individuo alla realizzazione di sé e ad una nuova consapevolezza. L’induzione e l’utilizzo degli stati di coscienza alterati, in qualsivoglia modo vengano ottenuti, sono inserite, e da questa non si separano, nell’ambito della più ampia “ipotesi generale del set e del setting”, elaborata ad Harward negli anni settanta; il modello generalizzato del “set e del setting” negli stati modificati di coscienza, è una teoria che risale alle prime ricerche sugli psichedelici, iniziate da Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert.
La teoria prendeva in esame i fattori dell’atteggiamento individuale (set), che comprendono attitudini interiori, personalità, motivazioni, aspettative, ed i fattori esterni (setting), quelli cioè relativi al contesto, all’ambiente esterno sia fisico che sociale, compresa la presenza di altre persone, come il terapeuta, il medico o la guida.
Certo, sarà necessario che vengano compiuti ancora studi sulle effettive potenzialità della vasca, nel senso della verifica della stabilità dell’effetto



cologia e teatro, Roma, Edizioni Scientifiche Magi, 2001.

RUGGIERI V., FABRIZIO M.E., *La problematica corporea nell’analisi e nel trattamento dell’anoressia mentale*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1994.

RUGGIERI V., FABRIZIO M.E., SAPORA L., TROIANO M., *Test dei confini corporei* (in corso di stampa).

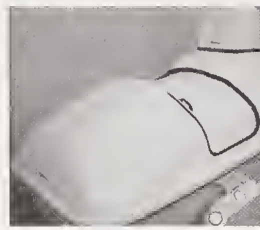
TART C.T., *State of consciousness*, New York, NY, E.P. Dutton e Co., 1975. (Ed. It., *Stati di coscienza*, Roma, Astrolabio, 1977)

TURNER J.W., FINE T.H., (a cura di), *Restricted Environmental Stimulation: research and commentary*, Toledo, OH, Medical College of Ohio Press, 1990.

VENTURINI R., *Coscienza e cambiamento*, Assisi, Cittadella Editore, 1995.

di maggiore permeabilità dei propri confini corporei attraverso il tempo, così come saranno necessarie altre indagini, che andranno ad analizzare puntualmente se l'ottenimento della possibilità di fruire di una maggiore permeabilità dei propri confini, sia migliorabile attraverso più sessioni.
Ritengo quindi saggia la conduzione di ulteriori studi che ne testino le piene potenzialità e che quindi ci permettano di utilizzarla in modo coscienzioso e giusto; al pari sono persuaso che sia palese la necessità di attenzione, che anche le altre metodiche d'introspezione e di modifica della coscienza, meritano.
Il transpersonale, come indagato da Wilber, Grof e Venturini, rappresenta la fonte inesauribile della conoscenza umana, che lungi dall'essere dimenticata, risiede nelle architetture neuronali dei nostri cervelli e può essere considerato come la chiave di volta per la comprensione prima e l'attuazione poi, di condotte più giuste e rispettose verso tutti.
Speculazioni filosofiche di tal sorta, per avere un qualche rispetto scientifico, debbono però essere accompagnate da dati verificabili che ne testino la valenza; questo mio piccolo contributo vuole essere uno di questi.

[Tutto il materiale presente in questo articolo, è tratto da un lavoro di Tesi di Laurea in Psicologia Clinica, con la cattedra di Psicofisiologia clinica dell'Università La Sapienza di Roma, dal titolo: "Indagine della variazione nella percezione dei confini corporei nella vasca di restrizione sensoriale", perciò numerosi argomenti sopra esposti sono stati, per esigenze di spazio, volutamente sintetizzati; il lettore che stimolato dalla curiosità, volesse approfondirne i contenuti, potrà prendere contatti con la SISSC, responsabile della rivista in cui l'articolo stesso è inserito]



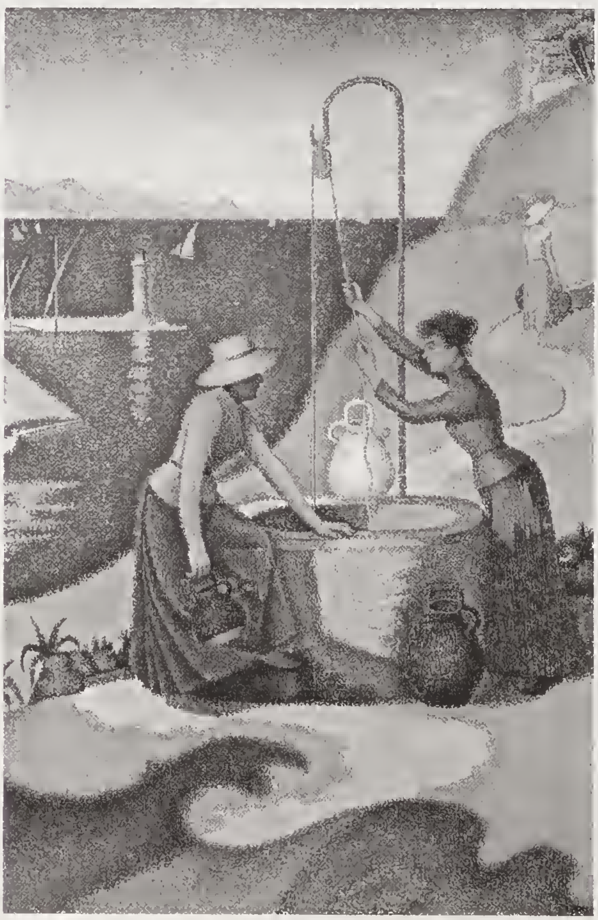
I COLORI DELLA COSCIENZA.
Arte e sostanze psicoattive

Maria Rosa MONTANI
Storica dell'Arte, Genova



Il verde, il violetto e l'azzurro cupo sono i colori di questa notte
(G. D'Annunzio)

Nel corso del XIX secolo i toni verdi blu e viola appaiono molto usati in pittura e sono spesso citati in letteratura. Questa scelta appare facilitata dalla scoperta, a partire dall'inizio del secolo, di nuovi pigmenti e coloranti. Tra quelli inorganici basati su metalli come cromo, cadmio, cobalto ricordiamo soprattutto il viola di cobalto e di manganese, il blu di cobalto, l'oltremare artificiale violaceo, il verde e giallo di cromo. Dopo la scoperta di Perkin della mauveina dal catrame, che dà avvio all'industria basata sulla chimica organica, si ottengono sempre più nuove lacche nei vari toni del rosso, porpora e viola, impiegate dagli anni Ottanta. Inoltre va sottolineato come dalla lavorazione del catrame si ottengano numerose sostanze impiegate in



Paul Signac
Donne al pozzo.
1982



Arnold Böcklin, *Lisola della morte,* 1880



medicina come ipnotici, per cui viene a crearsi una sinestesia immediata fra sostanze coloranti e sostanze che agiscono sulla percezione.
In Italia sembrano essere soprattutto i pittori tra Divisionismo e Simbolismo a scegliere una gamma simile. Il successo di questi colori si riflette anche nella nascente pubblicità, per la quale lavorano spesso artisti noti. Il viola è usato quando si vuole sottolineare l'abbandono al sogno e all'estasi, il verde e il blu sono associati a elementi liquidi, a tutto ciò che è profondo, attrattivo e abissale, come in *Abisso verde* di Sartorio (1900 circa): a questi colori si uniscono esseri fantastici che popolano acque e terre, e che rinviano a un'adesione con la natura che già all'epoca appariva sempre più dolorosamente difficile.
Tra i primi artisti a usare intensivamente il viola è Turner. Huysman nota nei suoi dipinti «fiotti di luce, punteggiati di rossi infuocati e sferzate di violetto come le preziose profondità ...tutti i toni più sfacciati di verde giallo e porpora, malva e arancio fuoco». Il viola era quindi il colore più adatto secondo Turner a indicare «l'impressione che la natura lascia nella mente», le tracce di una percezione interiorizzata. Come si vede il viola, che recupera la sopravvivenza e carnalità della forma, è spesso associato al giallo e all'arancio, e il suo ruolo sembrerebbe quello di equilibrare il fulgore della luce con un aspetto oscuro. La tavolozza di Turner, ispirata al cerchio cromatico di Goethe, utilizza in alcuni dipinti infatti la polarità di colori caldi/freddi .
Nella tavolozza di Pellizza, ancora esistente nello studio di Volpedo, i toni profondi blu-viola sono sistemati in opposizione ai più lussuosi toni rosso-viola, in modo da «rendere la continua rigenerazione della natura e della materia sotto la forza creatrice della luce». Questo potere è sottolineato anche da Previati nella disposizione "ad arcobaleno" della sua tavolozza (*Autoritratto*, 1911), che, seppure in modo più ordinato, ricalca quella di Pellizza. Utilizzando il giallo di cromo e il viola di manganese



Arnold Böcklin,
Tritone e Nereide.

ampiamente modulati, crea delle immagini di drammi cosmici come *La caduta degli angeli* (1912) e *La creazione della luce* (1913), organizzati come trittici di grandi dimensioni.



46

D'altro canto la scelta di alleggerire la tavolozza dalle tinte terrose - per Monet «l'aria fresca è violetta » - portava verso l'indeterminato, talvolta al grigio, come in *Mattino sulla Senna nei pressi di Giverny (nebbia)* (Paris, Musée Marmottan,1897). In molti dipinti dell'epoca il viola-lilla pallido unito al verde acquoso accentua il senso di vuoto e di desolazione, come in *Mare di Genova* di Nomellini (1893), e costruisce l'immagine ipnotica di uno specchio d'acqua aperto come una pupilla vuota in *Trasparenze alpine* (1910) di Longoni.

Nei poemi di Rimbaud, chiamati volutamente *Illuminazioni*, a significare la predominanza dell'elemento visivo-mentale, troviamo frequentemente evocata la gamma del blu, verde, viola: «Quale strega sta per ergersi sul tramonto bianco? Quali fronde violacee stanno per scendere?», «Un verde e un azzurro profondissimo invadono l'immagine», «sulla sabbia rosa e arancio lavata dal cielo vinoso (...) quelle labbra verdi, i ghiacci, le bandiere nere e i raggi azzurri, e i profumi purpurei del sole», «ma il ragno della siepe non mangia che le viole».

Rimbaud è molto abile nel suggerire l'origine di questi colori, che sono quelli preferiti dalle streghe, dal volto e dalle labbra verdi, conoscitrici di piante. Infatti troviamo citate nei poemi varie piante considerate "velenose", in realtà allucinogene: convolvolo (che fornisce «il lieto veleno»), papavero, digitale, belladonna, ninfea, che fanno di lui un mago, un veggente, un giovane dio della natura. Le giovani streghe (conoscitrici di veleni) sono ora per Rimbaud le donne della Comune, che si emancipano anche dal lavoro delle «operaie dalla fronte tonda, arsa, nei boschi fetidi d'industria, da un sole ubriacato di catrame»; al contrario i resoconti dell'epoca che celebravano i trionfi dell'industria chimica non consideravano la fatica e l'inquinamento: «puoi fare ogni cosa, da un balsamo a una stella, se solo sai come, dal catrame minerale».

Sono colori e situazioni che ritroviamo nelle allucinazioni da hashish descritte nel 1845 da Moreau de Tours, uno dei primi medici che studiano gli effetti della datura o stramonio, l'erba delle streghe, e dell'hashish: in esse i colori più citati sono il verde, il blu e il giallo-arancione. Anche Théophile Gautier descrivendo le proprie esperienze scrive:

«Vedevo distintamente nel mio petto l'hachisch sotto forma d'uno smeraldo (...) enormi malverose, gigli d'oro e d'argento sbocciavano intorno a me (...) sentivo il rumore dei colori. Suoni verdi, blu, rossi, gialli mi arrivavano su onde perfettamente distinte». Non si può escludere che l'interesse con cui i pittori e i letterati guardano a questi colori sia dovuto all'uso di sostanze psicoattive – oltre all'hashish, oppio, laudano, e in misura minore assenzio - molto diffuse dagli anni Quaranta, unite alle sostanze della tradizione mitologica, che offrono la possibilità di ampliare le percezioni e portare ad un diverso rapporto con la natura. Anche se non tutti gli esponenti dei vari movimenti artistici interessati sono direttamente collegabili al loro uso, la loro conoscenza era diffusa in larghi strati della popolazione, non solo per usi medici e per combattere la fatica e lo stress: un "tonico" assai popolare era ad esempio il *Vin Mariani*, dove erano fatte macerare foglie di coca.

L'idea che l'artista tornasse ad essere un "mago", un visionario è diffusa nella cultura del tempo: Böcklin è definito così da Warburg nel suo elogio funebre. I pigmenti che Böcklin sceglie per la sua tavolozza rivelano la stessa attenzione di Rimbaud per materiali sia moderni che antichi – blu di cobalto e azzurrite, verde di cromo e resinato di rame, giallo di cadmio e oro – la stessa rischiosa ricerca di astoricità per percepire l'ignoto: «l'arte è un percorso all'indietro nel tempo, uno sforzo di riconquistare l'infanzia e la sua identificazione con l'universo», come scrive Fowlie. Le luci e i riflessi che attraversano strati d'acqua nei suoi dipinti evocano le esperienze descritte da Rimbaud nel *Bateau Ivre* (va sottolineato come le popolazioni siberiane usino ancora il termine tuffarsi per indicare l'esperienza allucinatoria). In *Risacca* (1879) il tono dominante è il blu-viola; è un dipinto sui suoni ripetitivi della natura, evocati dalla immobilità della donna e dall'arpa raffigurata con le corde della stessa misura, perché, scriveva Böcklin, «il tono della risacca è sempre lo stesso». L'astoricità portava all'esaltazione della natura, l'identificazione con l'universo era aiutata dall'apparizione nel paesaggio italiano, dove mare e terra s'incontrano, di animali fantastici: *Il silenzio del bosco* (1885) visualizza il potere quasi udibile della natura e degli Dei antichi. Fra questi il più amato da Böcklin è Pan, il dio «porpora scarlatto, trappola cremisi», amico e compagno delle piccole creature della natura, che, riprendendo l'immagine di Shelley, è amore fra le cose, consapevole del dolore e della disillusione, e ancor di più rappresenta il riscatto dell'elemento naturale nell'uomo, la consapevolezza che «tutti gli uomini, tutte le donne sono stelle» (Crowley).

Secondo Vrubel', che dipinge un importante versione di Pan, e a cui si devono i più sfaccettati dipinti in blu, verde, viola a cavallo dei due secoli, è il *daimon* (anima) della conoscenza della natura; nel suo dipinto sembra comparire nell'ora blu che precede l'alba.

Pan è il dio nascosto dell'*Alcyone* di D'Annunzio che vi descrive un mondo verde-azzurro, ispirato alla Versilia. Nel *Notturno* D'Annunzio prosegue l'esperienza visionaria: rievocando Skrjabin paragona un preludio per pianoforte ad un tessuto viola e scrivendo che egli «danza con un'ebbrezza disperata...finchè il cuore diventa una cosa della terra» fa confluire Pan in Dioniso, (collegati già dal mito), il Dio che più di tutti rimanda all'idea di metamorfosi come sacrificio. Lo specchio è nella sua



BIBLIOGRAFIA

P. BALL, 2004 *Colore. Una biografia*, Milano

S. BORDINI (a cura di) 1999 *L'occhio, la mano e la macchina. Pratiche artistiche dell'Ottocento*, Roma

G. CAMILLA 2000 *Arte visionaria*, in: "Altrove", n.7:84-103

G. CAMILLA, 2003 *Le piante sacre. Allucinogeni di origine vegetale*, Torino

F. CASALONE 2005 *Piero Arpino. Haschisch-Cannabis indica*, Torino

A. CASTOLDI 1994 *Il testo drogato* Torino

A. COLE, 1994 *Il colore*, Novara

G. COLLI 1977, *La sapienza greca*, Milano

P. DE FELICE 1990 *Le droghe degli dei*, Genova

W. FOWLIE 1997 *Rimbaud e Jim Morrison. Il*



48

vicenda il mezzo che permette l'offerta di sé e, come il fumo, consente di accedere a un'altra dimensione (collegando gli opposti). È il «precipito in profondità violette» lamento funebre di Caravaggio per Lena-Ofelia; il potere di attrazione degli specchi d'acqua è anche espresso nel mito di Narciso, il cui nome significa "narcotico". Viola secondo Esiodo è lo specchio d'acqua scuro dove si bagnano le Muse. La presenza di un dio nel lago di Nemi è suggerita dalla tela *Speculum Dianae* di Coleman (1909), dove su uno sfondo viola la luna che illumina il lago attrae l'attenzione in modo ipnotico quanto la «gialla ninfea» (Rimbaud).
Il viola è il colore di Dioniso, sono le sue lacrime di pentimento, mutate in vino, che tingono la ninfa Ametista trasformata in statua a causa della follia del Dio. È anche legato all'edera e alle danze delle Baccanti: secondo le ricette antiche la linfa dell'edera si poteva trasformare in rosso porpora con una particolare lavorazione, come scrive Graves. Secondo Ruck il succo delle bacche con cui si inebriavano le Menadi è l'antenato selvatico del vino, e quindi Dioniso incarna la vita selvaggia, contrapposta alla civilizzazione. Passione e follia sono all'origine della metamorfosi in fiori viola di molti personaggi del mito da Atti a Croco. I pregiudizi contro cui si trovò a combattere il movimento dionisiaco nell'antichità, sono trasferiti sin dall'Ottocento sul colore viola, che «entra nella psiche in modo sensuale». In una primavera londinese del 1859 le giovani abbigliate con nastri, fasce e abiti viola tinti con la mauveina agli occhi di un giornalista reincarnano le Baccanti in un ambiente cittadino. È quanto emerge da una serie di dipinti del pittore preraffaellita Hughes, che ambienta nella profondità del bosco, accanto ad alberi avvolti d'edera, una vicenda d'amore di una giovane coppia abbigliata in viola.
Il poeta e pittore Rossetti fu spesso censurato perché l'uso di un colore intensamente aggressivo e sensuale, dovuto anche all'uso di laudano, accompagnava l'illustrazione di amori in cui si mescolavano misticismo e erotismo in un modo inaccettabile per la morale dell'epoca. Le opere giovanili di Previati come il *Romeo e Giulietta* sembrano essere una ripresa testuale, per composizione, colore e simbologia legata al sacrificio, del *Paolo e Francesca* di Rossetti. Il titolo originale del dipinto, *Penombre*, ricalca quello della raccolta di poesie di Emilio Praga. È alla Scapigliatura che si deve l'interesse per l'esplorazione di stati d'animo alterati dalla magia e dalle sostanze psicoattive, che in Previati trova espressione nell'uso di linee sinuose, a serpentina che riescono a comunicare l'esperienza interiore e la deformazione delle linee nelle allucinazioni; come in *Haschisch* (1887) e in opere più tarde quali le tele per la Sala da Musica di Alberto Grubicy (ora al Vittoriale), dove il *Vento* è come un vortice di fumo che si coagula in una figura di colore grigio. In questi anni le volute di fumo diventano il tramite per l'espressione del movimento fluttuante che emerge nella danza e nella musica. Anche la pubblicità se ne rende conto e le usa moltissimo: da tazze di bevande esotiche, da bicchieri d'assenzio, da sigarette si sprigionano aromi in volute violacee, che mantengono pur sempre un lontano rapporto con il fumo dei sacrifici antichi.
La conoscenza e l'uso di sostanze psicoattive in Europa si era ampliato dal XVI secolo ed appariva già codificata nell'*Encyclopédie*; nell'Ottocento le esplorazioni geografiche portano alla riscoperta

dell'amanita (in Siberia) e della coca e del peyote (nelle Americhe). Tra gli esploratori vi erano medici e farmacisti che ne davano notizia, facevano esperimenti e producevano medicinali – il successo della coca si deve a Paolo Mantegazza e della cocaina a Freud. A Milano Carlo Erba e Serono producono medicinali a base di canapa indiana, Grassi cura con l'amanita; in Piemonte abbiamo gli studi di Arpino e Pietro Giacosa; a Napoli Valieri impiega la canapa per numerose malattie nervose, fra cui la depressione provocata dal morso della tarantola. Fino al 1923, quando la legge Mussolini/Oviglio vieta l'uso della canapa indiana (creando un "tabù della cannabis" che non esisteva) l'Italia era all'avanguardia nelle sperimentazioni mediche.
Tutto ciò si accompagnava all'interesse per l'osservazione delle alterazioni degli stati di coscienza nel campo dell'espressione artistica. Giuseppe Giacosa in una conferenza nel 1896 sul lavoro dell'attore, successivamente pubblicata, aveva affrontato il tema dell'influsso della suggestione sulla creatività, suscitando un grande interesse tra gli artisti: «percependo alcune immagini siamo indotti in uno stato effimero di coscienza, capace di resistere, seppure un attimo, al nostro stato di coscienza fondamentale», afferma tra l'altro. Un'analisi così sottile può derivare dall'influenza delle ricerche del fratello Pietro, medico, chimico e storico della medicina, autore dell'importante *Trattato di materia medica, farmacologia e tossicologia*, dove sono analizzate tutte le sostanze psicoattive allora note e usate nel Regno d'Italia, di cui peraltro aveva una conoscenza diretta viste le sue sperimentazioni su alcuni alcaloidi. Pietro Giacosa era certo adatto a fungere da tramite fra l'ambiente farmacologico e quello artistico, essendo anche illustratore botanico e insegnante di anatomia artistica all'Albertina di Torino. Nel contempo

poeta come ribelle, Milano

J. GAGE, 1984 *Turner's Annotated Books: 'Goethe'sTheory of Colours'* in *Turner Studies*, n.2:34-52

S. GARFIELD 2002 *Il malva di Perkin. Storia del colore che ha cambiato il mondo*, Milano

R. GRAVES 2003 *I miti greci*, Milano



M. GUARNACCIA 1996 *Almanacco psichedelico*, Torino

L. KEITH 2003 *I poteri di pietre e cristalli e il loro uso in magia*, Milano

L. MENEGAZZI, 1989 *Il manifesto italiano*, Milano

J. MOREAU (DE TOURS) 1996 *L'hachisch*, Roma

F. NIETZSCHE 1988 *La nascita della tragedia*, Milano



Vincent Van Gogh. *Caffè di notte, Place Lamartine, Arles*

W. F. OTTO 2002 *Dioniso*, Genova

G. PIANTONI (a cura di) 1979 *Mitologia e iconografia del XX secolo nel manifesto italiano dal 1895 al 1914*, Roma

A. RIMBAUD, 1969 *Oeuvres-Opere*, Milano

G. SAMORINI 1995 *Gli allucinogeni del mito*, Torino



50

G. SAMORINI 1996 *L'erba di Carlo Erba*, Torino .

E.ZOLLA 1998 *Il dio dell'ebbrezza*, Torino

l'interesse per la psicologia, molto vivo negli ambienti intellettuali a fine secolo, cominciava a spostarsi verso il funzionalismo: William James attraverso la modificazione della coscienza analizzava il comportamento della psiche.

L'interesse per l'espressione degli stati d'animo ottenuti attraverso la suggestione della luce è particolarmente viva nell' *L'amore nella vita* di Pellizza (1898-1905). Alcuni pannelli del pentittico avevano nomi come «incastro nero–sogno», particolarmente evocativi; le cornici avrebbero dovuto essere dipinte con immagini floreali che completavano il tema del pannello, come «petali con forme di bocche che si baciano».

Il fascino esercitato dalle dottrine orientali e dall'arte buddista può avere ispirato le forme pulsanti di aureole, raggi, barbagli, sfere, simili a quelle che accompagnano la raffigurazione degli dei in Oriente, che appaiono in vari dipinti di Pellizza, come *Tramonto (Roveto)* (1902) e il pannello centrale circolare con la coppia in rosso « avviluppata dalla natura nel trionfo dei rosseggianti vitigni autunnali» dell' *L'amore nella vita*, la cui sensualità è accresciuta dall'aspetto di specchio convesso che ha il dipinto. Tra i divulgatori più influenti di tali idee nella letteratura e nelle arti figurative vi è Luigi Illica, autore con Giacosa di libretti di varie opere di Puccini, fra cui l'*Iris* (1898), per la quale Hohenstein disegna un cartellone particolarmente evocativo per l'uso del viola e delle linee ondulate e la presenza di visioni.

Anche in dipinti di impegno sociale e umanitario, come *Il Quarto Stato, Il ponte, Membra stanche,* le figure si stagliano su sfondi in cui prevalgono il porpora e il violetto, toni che, come abbiamo visto, nell'immaginario dell'epoca erano collegati alla sfera della sensualità, dell'inconscio e del viaggio in altre dimensioni: ciò può indicare come in Pellizza sia significativo l'aspetto visionario, che accentua il peso del messaggio sociale grazie al valore simbolico del colore. La forza del simbolo, come spiega per il suo *Autoritratto* – l'edera come «volontà di accrescimento», la rosa come integrazione – è attribuita alla «riunione di conoscenze antiche e moderne», riscontrabile anche a livello di tecnica pittorica nell'uso di materiali antichi e moderni. In questo modo Pellizza sembra affrontare lo scontro tra tecnologia e natura: infatti alla fine dell'Ottocento, il rapporto tra colori sintetici e colori naturali, che tenderà sempre più a essere risolto, per l'intervento massiccio dell'industria, a favore di quelli sintetici, ha un parallelo nel rapporto fra sostanze psicoattive naturali e sintetiche come il cloralio, l'eroina e le anfetamine, preparate da principi presenti anche nei coloranti di origine chimica. Il successo delle sostanze sintetiche si deve alla capacità di utilizzare il materiale simbolico, collegato da secoli alle sostanze naturali e legato a profonde esigenze umane, nascondendo la falsificazione della natura.

INDUZIONI DI STATI MODIFICATI DI COSCIENZA E CURA DEL TOSSICODIPENDENTE: MODELLO TEORICO

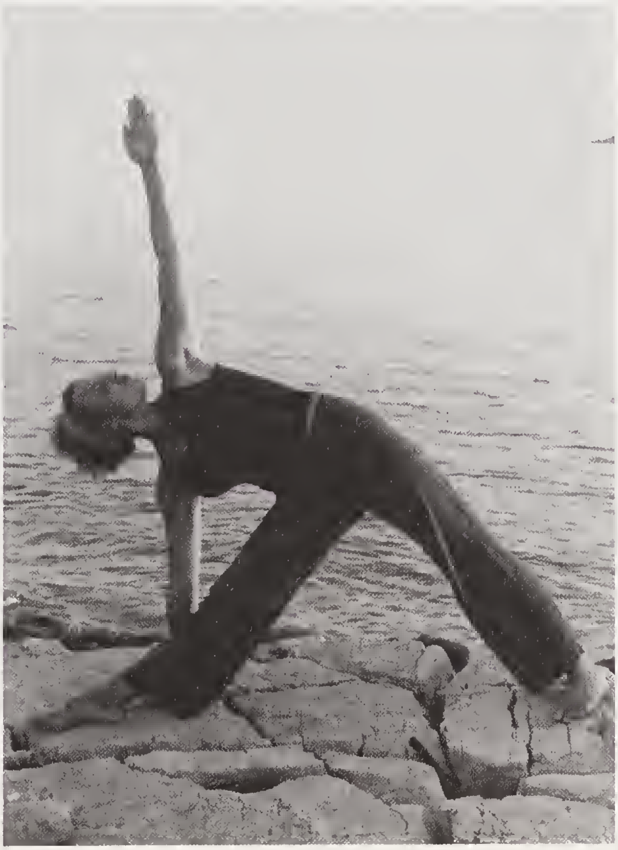
Giuseppe CICCIÙ,
Coordinatore Dipartimento Dipendenze Patologiche USSL 5 Ovest Vicentino.

Il modello teorico che ci apprestiamo a costruire si configura come un approccio terapeutico integrato che utilizza metodi "non convenzionali" di intervento, e intende convalidare – attraverso il metodo scientifico – le determinanti di natura biologica, psichica e coscienziale che si rilevano con l'utilizzazione di metodi di "attivazione psico-corporea".

La ricerca ha un obiettivo unitario, quello di raccogliere e analizzare il processo di trasformazione che interviene quando l'organismo umano viene sollecitato – attraverso tecniche attivanti – alla produzione di variazioni umorali e psichiche misurabili, che per questo motivo, e per ragioni di ordine descrittivo, riteniamo di dovere esaminare attraverso i tre più importanti filoni di ricerca:

1) quelli che insistono sugli aspetti teorici generali,
2) quelli specifici degli aspetti neurobiologici e
3) quelli che approfondiscono la rilevazione e la correlazione delle variabili biologiche e di quelle psichiche.

Si definiscono come terapie "non convenzionali", quelle modalità di intervento che abbisognano di manife-



U. Bozzoli; G. Zini; M. Ronchese; F. Komauli; F. Falzoni Gallerani; I. Forgiarini. Tutti gli autori sono componenti del G.I.R. - Gruppo Interdisciplinare di Ricerca sulla cura del tossicodipendente attraverso stati modificati di coscienza - ULSS 5 Ovest Vicentino

In questa e nelle pagine successive sono raffigurate diverse metodi di modificazione degli sati di coscienza.



sti dati oggettivi per affermare l'efficacia del metodo e soprattutto su come agiscono e determinano gli effetti che vediamo prodursi attraverso l'introduzione di tecniche innovative.

Ci si attende, in realtà, che questi approcci non diventino troppo "convenzionali" o definitivi, perché non si perda l'alone di mistero e di imperscrutabilità che gli eventi che agiscono trasformando la psiche umana portano in sé, rendendola per questo motivo fonte inesauribile di curiosità e di ricerca.
Del resto, evento comune alle terapie "non convenzionali" che agiscono sul piano psichico, è che modificano la nostra normale coscienza di veglia, che è un particolare tipo di coscienza separato da altre forme potenziali soltanto da un velo leggerissimo.
C'è una premessa di natura clinica che giustifica l'interesse e gli sforzi che ci accingiamo a compiere per proseguire nella direzione già intrapresa. Infatti con l'avvio del Progetto Sperimentale SanKalpa, realizzato attraverso la collaborazione di operatori del Servizio Pubblico e del Privato Sociale, sono stati avviati alla cura, negli ultimi tre anni, 76 soggetti giovani con diagnosi di tossicodipendenza con un esito clinico che a distanza di un anno dall'inizio del Programma (che coincide con la dimissione dalla Comunità), ha rilevato dati incoraggianti che clinicamente sono stati rilevati come: maggiore autostima, tendenza alla capacità di contatto sociale, più efficace modalità di azione–reazione, abbattimento dell'ansia di stato, e soprattutto dell'ansia di tratto. Il tutto correlato con una situazione astinenziale priva di conflitto, con recupero delle relazioni familiari e sociali.
Le azioni che si promuovono per modificare gli stati coscienziali, sono quelle che aumentano il livello di intensità di un contatto interattivo, in

un tempo e uno spazio determinato, mettendo lo sperimentatore in una condizione in cui non può più utilizzare gli abituali strumenti psichici di controllo degli eventi interni ed esterni alla propria condizione vitale; in tal modo attiva azioni e reazioni non riconoscibili come proprie che interessano aree psichiche fino a quel momento inesplorate.
L'appropriazione successiva di aree non conosciute individua dinamicamente, in termini di processualità crescente ed evolutiva, i luoghi dove collocare i percorsi della ricerca delle proprie aree inconsce, per condurre all'obiettivo della conoscenza del sé. Per oltrepassare i confini dell'"io" e raggiungere un più ricco e complesso livello coscienziale, è necessario utilizzare metodi di intervento che inducano nello sperimentatore il livello della profonda coscienza archetipica e ciò può essere fatto solo a partire dal livello egoico e da quello psicofisico dell'esistenza, facendo della mediazione corporea lo strumento principale di intervento per modificare gli stati coscienziali.
I correlati biologici degli stati modificati di coscienza, sono stati esplorati con metodo scientifico ed hanno dimostrato la possibilità di impiego nella terapia di disagi psichici e nella terapia delle dipendenze. Tra le modalità di modificazioni degli stati di coscienza vi è 1) la perdita di coscienza indotta dall'assenza di gravità, 2) dalla pratica della meditazio-



ne, 3) dall'agopuntura, 4) dalle tecniche yoga, 5) dal massaggio shiatzu, 6) dal contatto stressante attraverso le arti marziali; tutte modalità che hanno forti implicazioni neurobiologiche.
Il metodo di attivazione della coscienza con l'accesso a stati transpersonali, non è la liberazione dalla sofferenza, né la panacea che risolve i malesseri dell'uomo. Possiamo individuarlo, se correttamente utilizzato e validato da dati scientifici, come un modello ulteriore di intervento per lenire le sofferenze.
Trascendere l'ego non è una aberrazione o una allucinazione psicotica, ma semplicemente una nuova dimensione della coscienza, più ricca, più naturale e soddisfacente di quanto l'io potrebbe supporre nei suoi più esplosivi voli di fantasia.

LA RICERCA BIOLOGICA



I consistenti passi avanti della ricerca psicobiologica e in particolare della psiconeuroendocrinologia hanno offerto l'opportunità di conoscenze straordinarie sui correlati "organici" dei fenomeni psichici e comportamentali. I dati preliminari ottenuti in un protocollo, in collaborazione tra il Centro Studi del Ser.T di Parma e il Ser.T di Montecchio Maggiore, suggeriscono (con una valutazione su un numero limitato di casi), che avviene l'attivazione dell'HPA axis e la secrezione di Prolattina e Cortisolo in soggetti esposti per la prima volta ad una intensa sessione di iperventilazione. Tale risposta ormonale si presenta all'apice della ventilazione e precede di poco espressioni comportamentali con perdita di controllo degli impulsi, disinibizione e intensa comunicazione delle emozioni. Nei soggetti esposti abitualmente all'iperventilazione, al contrario, gli effetti "vantaggiosi" del trattamento si associano a una lieve riduzione della risposta surrenalica, in associazione delle risposte della prolattina.
Non possono certo essere espresse interpretazioni su questi casi, ma i risultati invitano ad approfondire le conoscenze nelle risposte neuroendocrine a queste pratiche che potrebbero avere impieghi in campo terapeutico.

L'ATTIVAZIONE DELLA COSCIENZA

Con "attivazione coscienziale", ci riferiamo ad una serie di tecnologie della coscienza, che sono in grado di determinare stati modificati o altri, a partire dallo stato coscienziale attuale. Le più importanti tecniche, quelle che sono state usate costantemente all'interno del Progetto Sankalpa, sono
1) la respirazione consapevole circolare
2) lo yoga
3) lo Shiatzu
4) l'Aikido.
Quattro pilastri portanti sui quali si sono organizzati momenti di rielaborazione, e di ridefinizione, sia degli aspetti individuali, che familiari e



sociali dei singoli partecipanti al progetto. Inoltre l'agopuntura auricolare, la musica, la lettura di testi esoterici o sacri, la condizione di momenti ludici e ricreativi (gite in montagna, allenamenti in bicicletta ed attività fisica finalizzata a tonificare il corpo) hanno fatto da corollario integrativo alle attività fondamentali, contribuendo a ritmare i tempi della degenza.

Certamente le tecniche fondamentali per attivare la coscienza sono state introdotte con l'obiettivo dichiarato di mutare radicalmente la concezione dei significati della salute e del corpo, ritenuto che accanto a processi fisiologici manifesti, materiali, rilevabili grossolanamente, esiste una psicologia non manifesta della psiche e della coscienza.

Qual'è l'anello di congiunzione tra il mondo biologico e quello della coscienza e come si traduce a questo livello ogni trasformazione possibile che può avvenire sia sulla parte solida che su quella sottile dell'intero complesso sistema organizzativo mente-corpo? Porteremo qualche riflessione per configurare le prime ipotesi di funzionamento di questi sottili processi e lo faremo a partire da alcune definizioni "fondamentali".

Coscienza è riferita a fenomeni complessi, scarsamente comprensibili e impossibili allo stato attuale delle conoscenze, da definire. Il funzionamento della mente e del corpo, cui diamo il nome di stati di coscienza, sono connessi alla soggettività e alla condizione della mente a cui diamo il nome di identità personale.

La coscienza costituisce il campo fondamentale della vita e viene spontaneo collegarla con l'idea di Soggettività Assoluta, per evitare che appartenga a noi in quanto soggetti consci del mondo che ci circonda, ma includa anche gli "oggetti" del mondo.

La realtà "esiste di per Sé ed è alla base della nostra coscienza individuale, che è il conoscitore degli stati di coscienza di veglia, di sogno e di sonno profondo. La realtà è il nostro Sè reale; pervade l'Universo, brilla di luce propria. A causa della sua presenza, il corpo, i sensi, la mente, l'intelletto esercitano le loro funzioni, come se stessero obbe-



dendo ai suoi comandi” – (*Shankara (mistico) – Lo spettro della coscienza – K. Wilber). La coscienza è intesa, perciò, come “campo fondamentale della vita” e chi fa Buona Scienza può unificare le due polarità: quelle dell’approccio soggettivo e oggettivo della conoscenza.*

Siamo ancora in un territorio di “definizioni fondamentali”, che includono l’affermazione che “l’intelligenza che governa l’intero universo e regola la nostra vita fisiologica, il battito cardiaco, il respiro, l’attività elettrica cerebrale è una legge naturale, dotata di creatività e potere illimitato di organizzazione” (Wallace: fisiologia della coscienza).

Del resto è dimostrato che i meccanismi di auto-interazione sono la fonte dell’origine della materia (il corpo fisico) ma anche la fonte della mente (il mondo sottile).

Perciò la coscienza è il “campo fondamentale” dal quale ha origine la materia e la mente. Questo “campo fondamentale” può essere sperimentato attraverso strumenti e tecniche soggettive di attivazione. Quello che vogliamo dimostrare è la possibilità di accesso a stati modificati della coscienza riconoscibili e comprensibili, non solo per le descrizioni soggettive di rappresentazioni fisiche e psichiche e di variazioni rispetto ad un precedente assetto psico-corporeo, ma anche per i correlati fisiologici documentabili oggettivamente, in termini grossolani attraverso la variazione della frequenza cardiaca, la concentrazione di acido lattico nel sangue, l’aumento della Prolattina e del Cortisolo, sia per la resistenza galvanica della cute, e per gli aspetti psichici che si accompagnano ad una ricchezza di variabili che si rilevano attraverso i profili di personalità dei soggetti sperimentatori, associata a modificazioni di specifici profili di personalità.

Sul piano della coscienza, può essere detto, in modo aspecifico, che si manifesta una ricchezza di manifestazioni che spesso il linguaggio non è in grado di descrivere pienamente. Inoltre se riduciamo la coscienza ai neurotrsmettitori, alla struttura cerebrale, perdiamo completamente i

valori ed i significati. Cadiamo nella "*flatland* (appiattimento) dove tutti i significati collassano in fatti senza valore e superfici senza significato, una meschina situazione senza colore, senza profumo e suono, semplicemente un frettoloso movimento materiale senza finalità" (K. Wilber). In tal modo percepiamo il mondo, secondo una prospettiva limitata e corrispondente al nostro attuale livello organizzativo, che grossolanamente corrisponde a quello della fisica classica che ci descrive il mondo come una materia solida, senza approfondire la ricerca dei livelli più intimi e più profondi che sono presenti oltre i sensi, oltre l'intelletto e oltre la mente quotidiana (quella costruita sui valori, sui miti, sulle credenze del nostro mondo di appartenenza). Il passaggio epistemologico avviene a questo livello. La condizione per la conoscenza è il passaggio da uno stato di attualità equilibrata e omeostatica, in quanto riflesso del sistema di appartenenza che condiziona il mondo interno e costruisce il mondo esterno, verso uno stato di alterità. Ciò induce, durante la variazione di stato, l'alterazione di alcuni parametri fondamentali che attengono alla parte solida (la materia, il corpo fisico) e a quella sottile (il corpo psichico e quello mentale), e rendono più complessa l'organizzazione dell'intero sistema corpo-mente, aumentando le potenzialità del sistema nervoso, di quello endocrino, di quello immunitario, vasale e umorale generale, consentendo di sperimentare l'ampia gamma di possibilità della nostra creatività e intelligenza.



Se continueremo ad avvalerci di una visione limitata della realtà, soltanto di quella offerta dall'indagine scientifica oggettiva costruita avvalendoci unicamente di strumenti oggettivi, continueremo a vivere le nostre esperienze umane limitandole alla percezione della grossolanità della materia che per sua natura, quando è osservata con una visione ristretta, riduce il numero delle sue leggi. Wilber afferma: "se riduciamo gli stati della coscienza a stati del cervello, perdiamo tutti i valori. Finiamo in un universo squalificato". Per non rimanere ancorati all'oggetto, ma nello stesso tempo per non perderlo, poniamo l'attenzione all'interiorità che al suo centro include l'esteriorità. Con questo procedimento inclusivo, come è qualsiasi processo di reale evoluzione che nulla esclude dentro il suo processo, l'interpretazione della lettura del mondo e delle credenze che abbiamo costruito attorno a noi e a partire dal nostro attuale nucleo coscienziale, iniziano a modificarsi.
Se ripetiamo regolarmente questa esperienza conoscitiva dell'andare dentro piuttosto che rivolgerci esclusivamente fuori, la coscienza non rimane più intrappolata in una visione ristretta del mondo e non considera la materia oggettiva come unica realtà. Iniziamo ad includere anche ciò che non è visibile in modo grossolano, determinando un processo di integrazione successiva.
Dobbiamo, per questo motivo, preliminarmente attenuare e quietare i processi fisiologici interni che corrispondono allo stato di veglia e nel contempo attivare quelli più profondi della consapevolezza mentale, dove lo stato di coscienza si caratterizza per una vigilanza lucida, per la calma e il potere di integrazione dei diversi livelli di complessità.
Per accedere a tale stato si possono utilizzare alcune tecniche (la respirazione circolare consapevole, yoga. Aikido, Shiatzu), che all'inizio

determinano uno stato di massima attivazione (entriamo nello stato normale/attuale della mente che è attivo di per sé; che normalmente si lega ai livelli superficiali della conoscenza), per spostarci in una fase successiva (con l'attenuazione dei livelli normali di attività che ostacolano il processo di introiezione) verso quelli più profondi, dove c'è assenza del pensiero, diminuzione dell'esperienza sensoriale, non distinzione tra il dentro e il fuori, di soggetto e oggetto, per realizzare la pura coscienza dell'essere. Allora la coscienza (soggetto che conosce) riconosce se stessa in quanto coscienza (oggetto del conoscere) attraverso lo strumento della conoscenza (processo della conoscenza). La coscienza è al tempo stesso un unicum nel tempo e nello spazio, perché è il soggetto che conosce, l'oggetto della conoscenza ed il processo della conoscenza. È autoreferenziale.

Il processo di attivazione della coscienza con l'aumento della vibrazione vitale di tutte le componenti che la rappresentano da quelle più sottili a quelle più grossolane è causa di piccole e grandi trasformazioni quantistiche della nostra fisiologia fino a realizzare cambiamenti di vasta portata sugli aspetti organizzativi della struttura corpo-mente.



Se ciò è dimostrabile scientificamente, ed è quello che ci accingiamo a fare con la nostra ricerca, potremo apportare nelle scienze mediche e soprattutto in campo psicologico, nuove implicazioni in ordine al lavoro clinico e ai metodi di intervento in alcune forme di disagio psichico. Se guardiamo, per esempio, al dispiegarsi lineare degli stati coscienziali, ci accorgiamo che a partire dal Sé, sorge la soggettività rappresentata dall'Io, dall'intelletto, dalla mente e dai sensi, e che tutti questi livelli per dispiegarsi hanno bisogno di un contenitore costituito dal corpo fisico con la sua complessità organizzativa che si embrica solidamente con le componenti sottili che sono una sua emanazione.

Sottoposta alle leggi fisiche fondamentali (la gravità, le superforze), la materia distribuita in modo uniforme, con il tempo si è raggruppata ed organizzata, formando ammassi concentrati. Se il sistema non fosse sottoposto alle leggi di forza e di tipo gravitazionale si genererebbe complessità e caos, che potrebbe ridursi a semplicità e uniformità solo in presenza di forze gravitazionali.

Una legge stupefacente, che può dare una risposta ai processi evolutivi della vita, è la legge della termodinamica e la sua non applicabilità nel caso delle strutture viventi.

Infatti la seconda legge della termodinamica afferma che "l'ordine da luogo a disordine, cosicché le strutture complesse tendono a decadere in una condizione ultima di semplicità disorganizzata". Se così è, la vita in ogni essere vivente è qualcosa di singolare e sembrerebbe sfuggire a questa legge, contraddicendola. Infatti la vita è il risultato di processi fisico-chimici naturali e complessi e l'uomo è il prodotto finale di un tortuoso processo di sviluppo evolutivo. La vita si distingue per due caratteristiche fondamentali: la complessità e l'organizzazione. Il suo segreto non si trova negli atomi che si trovano nelle cellule viventi, ma nel modo in cui nel tempo si sono organizzati e dall'informazione che si è codificata attraverso le sue strutture molecolari (peptidi). La materia inanimata ha conferito la proprietà della vita a se stessa, quando si è organizzata in un certo modo, per quanto complesso può sembrare. Il pensiero scien-

tifico, con riferimento a ciò, si è mosso in modo riduzionista ed è prevalso l'atteggiamento mentale di trovare soluzione ai problemi riducendoli nei suoi componenti costitutivi, mentre nei fatti potrebbero essere risolti ricomponendo gli elementi che li compongono, invece di separarli.
Sul piano biologico nessuno può obiettare che un organismo vivente è anche un ammasso di atomi; è vero però che le qualità di un ammasso complesso di atomi emerge semplicemente al livello complessivo dell'intera struttura e che i singoli atomi, presi di per sé, sono privi di significato. Una descrizione dei componenti singoli non va a contraddire una descrizione di tipo olistico.
Sono due punti di vista complementari e diversi che, al loro rispettivo livello, hanno validità.
La visione olistica negli ultimi anni ha inciso profondamente nelle scienze fisiche ed oggi anche in quelle mediche per la tendenza crescente a curare il paziente nella sua interezza. Alla luce di quanto detto e facendo riferimento alla seconda legge della termodinamica, ci rendiamo conto perciò che per il fenomeno della vita, questa legge ha una importanza rilevante, facendo apparire tutti i processi biologici sotto una prospettiva paradossale. Il paradosso riguarda l'Ordine. Infatti la seconda legge della termodinamica che sovraintende ai mutamenti dell'ordine, stabilisce l'aumento costante del disordine. Però l'origine della vita e la sua evoluzione costituiscono un esempio di ordine in aumento in contrapposizione alla seconda legge della termodinamica *"Man mano che i sistemi biologici progrediscono, assumendo forme sempre più elaborate e complesse, accade un incremento di ordine. Un evento apparentemente inconciliabile con la seconda legge che si giustifica in una prospettiva totale, perché l'Ordine, può aumentare in certi settori, alle spese di un aumento del disordine e dell'entropia che può essere rilevata in altri luoghi della totalità. L'incremento di ordine che si realizza in un organismo corrisponde ad un incremento di disordine (entropia positiva) nell'ambiente circostante in ogni caso l'entropia aumenta sempre"*(P. Davies).



L'affermazione comune è quella di ritenere che l'essere vivente consuma energia, ma in realtà questo evento non coincide con le leggi fisiche che al riguardo affermano che l'energia si conserva, non si crea né si disperde. L'energia totale racchiusa nel campo fisico rimane immutata mentre le strutture biologiche sono attraversate da un flusso che produce ordine (entropia negativa) con un consumo di energia dall'ambiente circostante. La vita è garantita dal flusso di energia che va verso l'ordine all'interno della sua complessità organizzativa. A partire da questa considerazione può esser detto quindi, che tutta la materia nel suo processo di evoluzione, per l'azione crescente di livelli di energia successivi che possono manifestarsi autonomamente o attraverso meccanismi indotti, può imboccare due strade:
1) quella della vita verso forme sempre più ordinate e complesse
2) quella della non vita, che cade in un disordine crescente sotto la spinta della seconda legge della termodinamica.
Ciò che fa dire a Giuliano Piazzi, che la vita ha origine dalla non vita, per un atto di "distinzione catastrofica". Nell'un caso e nell'altro le compo-

nenti elementari, cioè gli atomi costitutivi della materia (siamo ancora in una lettura grossolana!) sono gli stessi.
Ilya Prigogine ha dimostrato che il "brodo primordiale", non se ne è stato immobile a provare tutte le possibili combinazioni per aumentare la complessità aggregativa dei suoi componenti, ma è stato costretto a seguire una successione di reazioni auto organizzative, per un qualche fattore esterno che ha turbato l'equilibrio termodinamico.
In quel caso il fattore termodinamico era il sole, che ha determinato con l'energia immessa nel sistema un disequilibrio (entropia negativa), che oggi sostiene tutta la biosfera.
Il mondo fisico tra l'altro è anche fonte e stimolo per nuovi pensieri e determina un diverso assetto della mente.
Come si può spiegare questa interazione? Che significato può derivarne riferendo questa interazione alla ricerca dei contenuti teorici che vogliono dimostrare che l'attivazione di un sistema vitale (l'aspetto biologico) è in grado di produrre cambiamenti nella mente e nell'organizzazione cerebrale? La mente è un fatto olistico e non possiamo riferirci alle cellule celebrali per comprenderla, più di quanto si possano conoscere le cellule cerebrali riferendoci alle molecole e agli atomi che le costituiscono. L'intelligenza e la consapevolezza, non vanno cercate dentro o tra i neuroni, perchè anche la consapevolezza è un fatto olistico e perciò non riconducibile a meccaniche sottostanti.
Il cervello è costituito da miliardi di cellule neuroniche che funzionano senza conoscere la loro funzione complessa. Così come avviene per le formiche che prese singolarmente hanno un repertorio di comportamenti limitato, ma nel loro insieme (nel formicaio) mostrano attività finalizzate ed intelligenti. Nessuna formica singola possiede la conoscenza e la immagine materiale del progetto complessivo.
L'intreccio neuronico perciò va considerato come l'hardware elettrochimico, meccanico-fisico, mentre i pensieri, i sentimenti, le emozioni, la volontà, i desideri, le aspirazioni, rappresentano il software, - un livello diverso (che per convenienza chiameremo "superiore"), olistico, che è non consapevole di manifestarsi attraverso le cellule cerebrali. Forse i fenomeni che emergono nella mente, attraverso la struttura cerebrale (speranze, immagini, analogie, miti, consapevolezze) si spiegano facendo ricorso ad un anello impossibile, ad una interazione tra livelli diversi, dove il livello superiore agisce su quello inferiore e a sua volta ne è determinato. La struttura neuronica e i suoi meccanismi fisici determinano il programma costituito da pensieri, decisioni, volontà etc....; a sua volta il programma agisce sulla struttura, modificando così la sua stessa organizzazione.
È utile a questo punto richiamare l'attenzione sul rapporto tra osservazione e mondo esterno per affermare, attraverso la teoria quantistica, che la consapevolezza ha un ruolo fondamentale per la natura stessa della realtà fisica.
Il paradigma quantistico, nel campo delle scienze ha determinato una rivoluzione epistemiologica nella lettura dei fenomeni della materia e del mondo fisico, permettendo l'introduzione di tecnologie innovative e rivoluzionarie, consentendoci di dire che anche nel mondo coscienziale è possibile, con l'utilizzazione di appropriate tecniche di intervento –

BIBLIOGRAFIA

BATESON G., 1976. *Verso un'ecologia della mente.* Adelphi Edizioni S.P.A., Milano

CICCIÙ G., PALLANTI S., GERRA G., FALZONI GALLERANI F., FORGIARINI, P.I. et al., 2001. *Atti del convegno: Stati modifcati di coscienza nella cura del tossicodipendente.* Montecchio Maggiore (VI) 24.9.1999. ULSS 5 Ovest Vicentino – Arzignano (Vicenza).

CICCIÙ G. e RONCHESE M., 1997. Esperienza di gruppo con sette tossicodipendenti attivi in trattamento metadonico mediante tecniche di respirazione consapevole. *Atti del convegno: I gruppi terapeutici nei disturbi da uso di sostanze. Mira-Venezia 31 Ottobre 1997 (pp.77-81).* La Garangola, Padova.





lineari, contestuali e funzionali - far emergere applicazioni per lo sviluppo della consapevolezza e della conoscenza di sé. La teoria dei quanti nata dall'esigenza di dare spiegazioni al comportamento delle particelle subatomiche, del micromondo, fornisce una chiara ed attendibile lettura sulla natura della mente e della realtà.

Heisemberg ha teorizzato "il principio di indeterminazione", come corollario alla lettura dei fenomeni delle particelle e come conseguenza diretta ha proposto la imprevedibilità come un valore intrinseco a questo mondo.

Heisenberg ha teorizzato l'impossibilità di conoscere dove si trovi un atomo o un elettrone e contemporaneamente di conoscerne le modalità di movimento. L'atomo è un fantasma, si materializza solo quando lo si cerca. Siamo noi a stabilire cosa cercare. La realtà a cui l'osservatore da corpo non è separabile dall'osservatore, e dalla strategia di misurazione scelta. Con ciò è caduta una concezione ormai consolidata nelle menti dei ricercatori, quella secondo cui gli oggetti esistono a prescindere dall'osservatore ed è crollata questa credenza di fronte al fattore quantico.

Il dualismo corpuscolo/onda, ora descritto, è sovrapponibile al dualismo mente/corpo; un'entità indefinita del microcosmo talvolta si comporta come particella e in altri momenti come onda a seconda dell'osservatore e del tipo di ricerca.

Allo stesso modo la teoria quantistica ammette la possibilità e la necessità di descrivere un sistema non con modalità binarie, ma in modi differenti e complementari.

Ciò a dimostrazione dell'intrinseca e ingarbugliata organizzazione dei livelli, che permette ad ogni mondo psichico e ad ogni correlata organizzazione neuronica, di elaborare e rappresentare mondi psichici, attraverso un processo di attivazione che permette diversi livelli di organizzazio-

DAVIES P., 1994. *Dio e la nuova fisica.* Mondadori, Milano.

DAVIES P., 1979. *L'Universo che fugge.* Mondadori, Milano.

MARGNELLI M., 1997. Stati di coscienza e psicopatologia: storia di un equivoco. *Altrove # 4, Società italiana per lo studio degli stati di coscienza (pp. 59-68).* Nautilus, Torino.

METZNER R., 1997. Applicazioni terapeutiche degli stati modificati di coscienza. *Altrove # 4, Società italiana per lo studio degli stati di coscienza (pp. 115-124).* Nautilus, Torino.

OFFMAN K., 1996. *Das Arbeitsbuch zur Trance.* Heinrich Hugendubel Verlag, Munchen.

PERT C.B., 2000. *Molecole di Emozioni. Corbaccio, Milano.*

ne della diffusa rete neuronica cerebrale, sia spontaneamente (perché l' evoluzione procede di fatto verso una crescente complessità), sia attivamente attraverso un atto volitivo.
Ci si chiede, come può la mente attraverso un atto volitivo penetrare nel mondo fisico (l'hardware), fatto di atomi ed elettroni, di neuroni e nessi creando degli impulsi. La mente non agisce sulla materia, ma attraverso la determinazione volitiva è in grado di agire sui differenti livelli di intensità del sistema. La struttura neuronica agisce solamente attraverso la sua riorganizzazione che può essere modulata attraverso meccanismi di attivazione.
Si vuole dimostrare, attraverso questa esposizione e con i riferimenti al mondo fisico delle particelle, della fisica meccanica e con l'apporto della conoscenza informatica, (con tutte le limitazioni che vanno ascritte ad una descrizione sommaria), che l'azione congiunta di più livelli di attività, sull'attualità della condizione psicofisica di un organismo vivente e consapevole ("che percepisce di percepire"), è in grado di determinare un aumento della sua complessità che si associa ad un ordine di livello più sofisticato; tutto ciò si traduce in una maggiore "intelligenza del sistema" per l'attivazione di reti neuroniche prima silenti, che apportano un più alto livello di informazione al sistema stesso. Il processo può essere protratto all'infinito, ma abbisogna di apporto energetico dal mondo circostante, determinando, con il crescere di un ordine del sistema sempre più elevato, un corrispondente aumento del disordine nel sistema circostante.
La natura dell'uomo, nonostante la sua complessità, fondamentalmente è semplice e scavando più nel fondo è possibile trovare un elemento unitario. Ritornando per un attimo ad una considerazione di ordine fisico, possiamo affermare che la complessità ed il caos in cui ci imbattiamo è il frutto di un'analisi dei sistemi effettuata "con temperature relativamente basse, perché impiegando energie più elevate l'unità e la semplicità del mondo si mostrano più chiaramente" In tale prospettiva i principi ultimi della natura dell'uomo ci sono nascosti dalla scarsità di energia. Da qui l'idea di utilizzare energie disponibili, facilmente fruibili e autonomamente attivabili che possano far riconoscere i loro effetti sulla struttura biologica. Questo processo viene attivato per poter giungere alle soglie della nostra esistenza, alle soglie del Sé, dove il nostro mondo soggettivo si mescola e si lascia permeare oltre i suoi confini, dal mondo circostante fino a realizzare di essere piena coscienza con il Tutto.
Questo è lo stadio ultimo, possiamo dire quello utopico; lungo questo percorso, si ha la possibilità di attingere a tutte le potenzialità che afferiscono alla condizione storica ed umana dalla quale si può dare inizio al percorso verso la consapevolezza.

PIAZZI G., 1997. *La ragazza e il direttore*. Franco Angeli, Milano.

PIRSIG R.M., 1992. *Lila*. Adelphi Edizioni S.P.A. Milano.

WALLACE R.K., 1998. *Fisiologia della coscienza*. Tecniche Nuove, Milano.

WILBER K., 1996. *A Brief History of Everything*. Shambhala Publications, Inc., Boston.
WILBER K., 1993. *Lo Spettro della Coscienza*. Edizioni Crisalide, Latina.

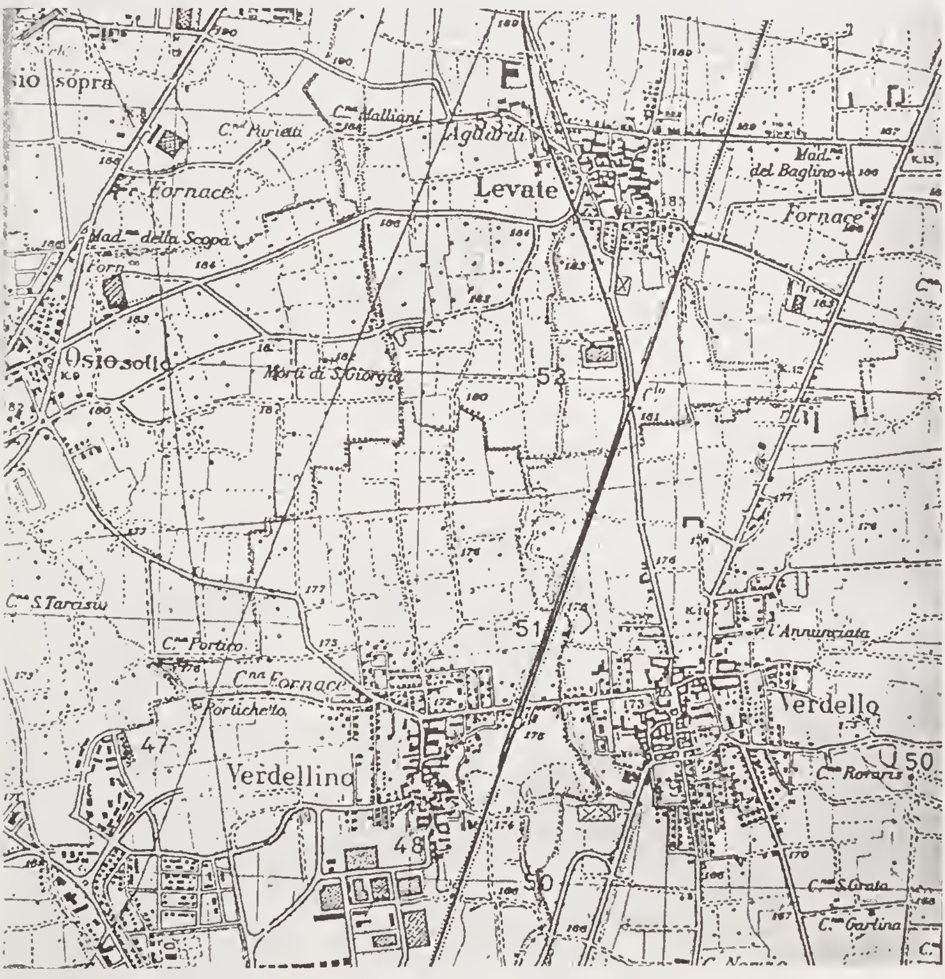


LE APPARIZIONI ALLA FINE DEL 1517 NEI PRESSI DI VERDELLO

Riccardo SCOTTI
Ricercatore,
Verdello (BG)

Mons. Luigi Chiodi, nel suo *Ricerche per una Breve Storia di Verdello dalle Origini al 1918*[1], affronta il tema delle apparizioni avvenute alla fine del 1517 nei pressi della chiesetta di san Giorgio (situata tra Verdello, Osio Sotto e Levate, ed ora sul territorio di Osio Sotto, in provincia di Bergamo), riportando la trascrizione dell'opuscolo a stampa che le descrive. In seguito, lo stesso Chiodi pubblica un articolo intitolato *Le*





[1] CHIODI LUIGI. s. d. (1963), *Ricerche per una Breve Storia di Verdello dalle Origini al 1918*, S.E.S.A., Bergamo.

Fig. 1: Particolare della mappa con l'individuazione dell'Oratorio dei "Morti di S. Giorgio". Cartografia dell'IGM risalente agli anni "70 del secolo scorso.

Pagina successiva: Fig. 2. L'Oratorio di San Giorgio "Savorio" negli anni "50 (PAGANI Marino, 2002, Osio Sotto, Volti e Luoghi della Prima Metà del '900, Comune di Osio Sotto, p. 138).

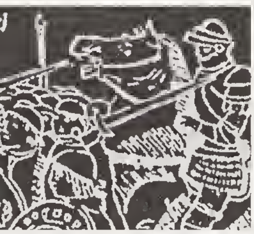
Spade del Cielo[2], dove commenta dell'argomento e, poi, un altro articolo, intitolato *469 Anni Fa: Cose Orribili a Verdello e Dintorni*[3], nel quale ribadisce le stesse considerazioni fatte nel precedente scritto e introduce la riproduzione a stampa (in formato leggermente ridotto rispetto l'originale) dell'opuscolo in questione[4] (fig. 3a-b) (trascrizione del testo in fondo all'articolo[5]).
In seguito, Chiodi cita anche il Celestino[6], il quale afferma che tali apparizioni avvennero a Verdello e, poi, commenta che Marin Sanudo è più esatto, poiché, oltre a comunicare la notizia che se ne parlò a Roma in concistoro[7], riporta due lettere. La prima di queste fu spedita da Antonio Verdello dalla città di Brescia, in data 4 Gennaio 1518, a Paolo Morosini[8], mentre la seconda fu spedita da Marin Saracho il 28 Dicembre 1517 da Bergamo, ma nell'articolo non compare il nome del destinatario[9].
Il commento che fa Chiodi è piuttosto scarno, rifacendosi alla situazione politica e sociale assai turbolenta che affliggeva tutta l'Italia in quel periodo, con guerre continue, saccheggi e pestilenze varie, ed affermando che "Soltanto con uno stato di eccezionale eccitazione è spiegabile quella serie di fatti che nell'anno 1517 misero a rumore tutta l'Italia, tanto che se ne parlò anche a Roma in concistoro"[10].
In *Le Spade del Cielo*, Chiodi fa il paragone tra due apparizioni di figure di guerra che scendono dal cielo con spade di fiamma, ricordate dai testi sacri (quella dell'Arcangelo Michele che caccia il demonio e l'altra del terribile cavaliere dalle armi d'oro che apparve ad Eliodoro mentre tentava d'asportare il tesoro nel Tempio di Gerusalemme), e le apparizioni di Verdello. Secondo l'autore, l'autenticità delle prime due narrazioni è indiscussa, mentre non altrettanto gli pare per le apparizioni di Verdello. Egli, infatti, pone in relazione quegli avvenimenti con quanto accadeva in quei tempi, quando le leghe "si disfano, si riannodano e si incrociano con estrema disinvoltura". La provincia di Bergamo, sotto il dominio veneto, "era stata ridotta alla miseria, alla fame, alla carestia e finalmente alla peste periodica" dalle scorrerie nemiche e dalle richieste di sussidio da parte veneta. Quello era il tempo delle paure folli, dello



[2] CHIODI L.. 15 Maggio 1984, "Le Spade del Cielo", *GIOPÌ* n° 10, Bergamo.

[3] CHIODI L., Marzo 1986, "469 Anni Fa: Cose Orribili a Verdello e Dintorni", *CRONACHE VERDELESCHE. Quaderni di storia e cultura a cura della Biblioteca Comunale di Verdello*, Verdello, 3: 43-48.

[4] S. A., s. d., *Copia delle stupende et horribile cose che ne boschi di*



64

Bergamo sono a questi giorni apparse.

[5] Testo I.

[6] COLLEONI Celestino. 1617-1618, *Historia Quadripartita DI BERGOMO ET SVO TERRITORIO nato Gentile, & rinato Chriftiano*, voll. III, Valerio Ventura, Bergamo, vol. I, pp. 446.

[7] SANUDO Marin. 1879-1903, *Diarii*, 58 voll., Venezia, vol. XXV, p. 219.

[8] Testo II.

[9] Testo III.

[10] CHIODI L., s. d., op. cit., p. 42.

smarrimento totale e delle fantasie febbricitanti di massa, "che non son da spiegare, ma da accettare come narrazioni deliranti". A conclusione dell'articolo, poi, Chiodi accosta la profusione d'animali descritti in alcune delle testimonianze, con un'altra apparizione dei primi del '500, ricordata da Belotti.
La notizia, riportata da Belotti[11] e trascritta in modo incompleto da Chiodi, fa riferimento ad una lettera inviata da Antonio Manzoni da Este di Martinengo a Leonardo Alexis, giudice di Bernardo Bembo, podestà di Verona[12]. Nella lettera, si afferma che presso Bergamo apparve in cielo "una quantità de animali, aquile negre, falconi, corvi ed altri animali sconosciuti. La grandezza è di un avoltoio et di pena beretina, la testa di cane gentil spagnolo, le gambe di cane, le sgriffe et ongie longa de no creder, li quali animali combatterono per lo spazio di circa due ore, e ne furono trovati 33 morti dell'una e dell'altra sorte, ma solum due di quelli sconosciuti dei quali uno è stato mandato al Senato dai rettori di Bergamo, l'altro è rimasto al pretore di Bergamo Domenico Contarini...". Lo scritto prosegue, poi, spiegando che "sopra i quali animali fu fatta una interpretazione in questo modo: che le aquile significa lo imperator cristiano, li falconi la regia maestà di Francia, i corvi il turco, quelli altri animali incogniti Ely profeta!".

Ottavia Niccoli, nel suo *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento*[13], presenta una nutrita serie di documenti e testimonianze sull'argomento.
Il cronista Giuliano Fantaguzzi racconta d'un libretto, che nel gennaio del 1518 circolava in Cesena, sul quale si narrava "de le visione e combatimenti de spiriti faceansi sul Bergamasco" [14].
Nella Biblioteca Apostolica Vaticana, poi, si conserva il diario di un anonimo chierico francese, residente a Roma da molti anni, che negli stessi giorni scrisse delle apparizioni nei pressi di Bergamo, descrivendo grandi quantità di armigeri, a piedi e a cavallo, che combattevano gli uni contro gli altri.
Nello stesso momento, Marin Sanudo raccoglieva numerose lettere riguardanti la vicenda, che fu registrata anche nel *Journal d'un Bourgeois de Paris.*
Il 12 gennaio dello stesso anno, Gian Giacomo Caroldo, segretario ducale veneto presso monsignor de Lautrec, scrivendo a suo fratello, si riferisce a quelle apparizioni in modo sprezzante, dichiarando che "Di quello è aparso in Bergamasca, nulla è con verità. Alcune simplice persone hanno veduti li fumi di sopra alcuni ledami, et hanno, per el gran timor, existimato che siano homeni d'arme [...]. Siché non è da prestar fede a simel cosse".
Gli opuscoli a stampa che circolarono in Italia sull'argomento, furono pubblicati almeno in due versioni, e poi tradotti in francese e tedesco. Da Roma, copie giunsero anche a Valladolid e un esemplare arrivò a Pietro Martire d'Anghiera, che ne fece oggetto di una lettera il 23 Febbraio 1518.
La descrizione delle apparizioni più ricca di dettagli fu quella pubblicata su un opuscolo di quattro carte in -8°, intitolato *Littera de le maravigliose battaglie apparse novamente in Bergamasca*, privo di nome del tipografo, del luogo e della data di stampa[15]. L'opuscolo è impostato in

[11] BELOTTI Bortolo. 1959, *STORIA DI BERGAMO E DEI BERGAMASCHI*, edizione aggiornata e ampliata a cura di Luigi Chiodi nel 1989, Edizioni Bolis, Bergamo, vol. IV, p. 21.

[12] SANUDO M., op. cit., 4, 270.

[13] NICCOLI Ottavia. Marzo 1987, *PROFETI E POPOLO NELL'ITALIA DEL RINASCIMENTO*, Biblioteca di Cultura Moderna



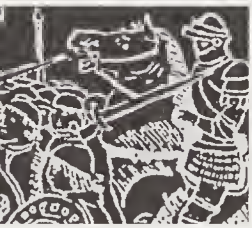
Laterza, Bari.

[14] *Occhurrentie et nove notate per me Juliano Fantaguzzo Cesenate*, in RIVA C., *La Vita in Cesena agli Inizi del '500. Dal "Caos" di Giuliano Fantaguzzi*, tesi di laurea discussa presso l'Università di Bologna, a. a. 1969/70, rel. P. Prodi.

[15] Molto probabilmente fu stampato da Gabriele da Bologna, in Roma, il 14 o 15 Gennaio 1518.

forma di lettera spedita dal castello di Villachiara il 23 dicembre 1517, da Bartholomeo de Villachiara al veronese Onofrio Bonnuncio. Nel testo si afferma che da otto giorni prima, a Verdello, per tre o quattro volte al giorno si videro uscire da un bosco formidabili battaglioni di fanti, cavalieri e artiglieria, che avanzavano schierati in perfetto ordine ed erano preceduti da tre o quattro principi, guidati da un altro sovrano. Questi avanzarono a parlamentare con un altro re, che li attendeva a mezza via, circondato dai suoi baroni e davanti alle proprie truppe.

"Et ivi non dopo molto ragionamento vedesi quello solo re con ferocissimo aspetto et di poca patientia armato cavarsi il guanto di mano, che è di ferro, e gittarlo in aere, e ad un tracto a un tracto con turbosa vista scorlar il capo, et adrieto voltarsi a l'ordine de sua gente; e in quello instante odesi tanti suoni de trombe, tamburri et nacare, e terribilissimo strepito d'artiglieria non meno credo si faccia all'infernal fucina, che veramente altro non è da credere se non che de lì eschino. Et ivi vedesi non poca copia de bandiere et stendardi venirsi a l'incontro, et con grandissima fiereza e impeto l'un l'altro assaltarsi e da crudelissima battaglia per peci tutti andar tagliati [...]. Dapoi passato il spacio di meza hora ogni cosa racquietasi, e nulla altra cosa si vede. E chi ha avuto animo de più appropinquarsi a quello loco, [vede] infinito numero de porci, quali per poco spacio stanno e poi intrano nel dicto boscho".



Lo scrivente, quindi, afferma d'aver voluto verificare di persona e d'essersi recato sul posto con altri gentiluomini, accertando che al termine delle apparizioni "non altro si trova in lo loco proprio che pedate di cavalli et de homini, segni de carri et de foghi ma molti arbori stracciati". Di seguito, la lettera conclude con espressioni di meraviglia e spavento, affermando che ci sarebbero molte altre notizie da aggiungere, ma lo scrivente se ne astiene perché "questa è tanto grande che le altre resteriano in nulla".
La Niccoli, poi, riporta alcuni brani della lettera di Antonio Verdello a Paolo Morosini[16] (con qualche differenza di scrittura, rispetto alla versione di Chiodi), rilevando come in essa da una parte si offre una descrizione molto precisa del luogo e dall'altra almeno sei diverse relazioni delle apparizioni, tutte introdotte da formule del tipo "alcuni dicono", "altri dicono", "uno altro dice", facendo comprendere la soggettività di quei fenomeni. Queste diverse testimonianze, in ogni caso, risultano essere assai interessanti giacché, in nessun caso gli informatori si rifacevano al testo a stampa, che già doveva circolare ma che quei testimoni non avevano visto. La prima versione riportata contiene gli elementi fondamentali delle apparizioni, poi trascritti anche sull'opuscolo a stampa: fanti, cavalieri, artiglierie, carriaggi, tutti lanciati in corsa nei campi innevati tra il bosco e la chiesetta dedicata a san Giorgio. Queste immagini, però, appaiono confuse come da nuvole di polvere che presto si dissolvono, inoltre, non vi sono tracce sulla neve, a differenza della *Littera de le maravigliose battaglie apparse novamente in Bergamasca*, che si dilungherà a descrivere le orme dei fanti e dei cavalli rimaste a testimoniare il prodigio. La relazione successiva si limita a descrivere solo ombre di uomini senza capo, che sembrava si muovessero e s'avvicinassero tra

[16] SANUDO M., op. cit.

loro, forse primo abbozzo dell'incontro tra i re. La terza testimonianza descrive i porci, che nell'opuscolo a stampa compaiono al termine degli scontri. Numerosi animali sono descritti anche dal quarto testimone, il quale vide molte migliaia di pecore nere e bianche, poi moltissimi buoi bianchi e rossi, quindi tante copie di frati bianchi e neri e, infine, sotto la pressione della gente che lo circondava, gli parve di vedere un numero infinito di armigeri a piedi e a cavallo, molti dei quali armati di lancia, correndo in quei campi con carri di fieno. Le ultime due testimonianze, relegate nel poscritto, sono quasi completamente negative: un "homo da bene", guarda a lungo senza veder nulla e solo alla fine crede di distinguere due ombre senza testa e molto scure avanzare sulla neve e poi sparire. Alcuni si fanno arditi e s'avvicinano alla chiesa, ma senza vedere nulla d'insolito, ma altri che li osservano da lontano li vedono circondati da ombre. In conclusione, qualcuno si spaventò a tal punto da ammalarsi ed altri ne morirono.

Niccoli, quindi, cita anche la lettera del 28 Dicembre 1517, inviata da Bergamo da Marin Saracho e, a differenza di Chiodi, nomina anche il destinatario, che era il vicentino Antonio Orefici[17]. In essa, quindi, si descrive l'apparizione quotidiana di due frati, poi di due armati con le alabarde, che si trasformano infine in due re con la corona, che discutono insieme finché uno di loro getta in aria un guanto e dà inizio alla battaglia.

L'autrice, poi, cita anche una lettera datata 8 gennaio 1518[18], che Francesco Guicciardini (allora governatore pontificio in Reggio Emilia) inviò dal Bresciano a Goro Gheri di Firenze, nella quale si legge:

"Si vedeva in una pianura vicina a certi boschi et pasture di giorno venire a parlamento da una parte un grande Re, e da l'altra un altro Re con sei e otto signori, e stato così un pezzo sparivano; e di poi venivano a parlamento e in battaglia insieme dua grandi eserciti, e duravano un'ora a combattere insieme. E questa cosa venne più volte, ma stava più di tre giorni dall'una volta a l'altra: di che la brigata faceva giuditio di combattimento di gran signori. In quella Lombardia fuvi alcuno curioso che si volle appressare a detti armati per vedere che cosa fussi; il che come s'appressarono, per paura e terrore subito chascorono malati e stettono in fine di morte".

Una fonte più tarda[19], anche questa citata da Niccoli, ci racconta che nel 1518 i rettori di Brescia avevano mantenuto il presidio della rocca di Breno, contrariamente a quanto previsto, a causa "de' timori concepiti per alcuni segni prodigiosi apparsi in que' giorni sul Bergamasco, e per il sistema in che si vedevano poste le cose d'Italia". A proposito della reazione degli abitanti che vivevano nella zona, il padre Gregorio, che comunica la notizia, scrive che "Ognuno l'interpretava a modo suo, ma i più sensati li pigliavano per augurio che il re Francesco di Francia e il re Carlo di Spagna, che fu poi Carlo Quinto imperatore, s'havessero da scarmigliar fra loro nell'Italia per il ducato di Milano".

Analizzando i documenti, con le rispettive date, l'autrice mette in evidenza come sia accaduto un graduale ma tumultuosamente rapido "aggiustamento" della descrizione degli avvenimenti, per ricondurla ad un

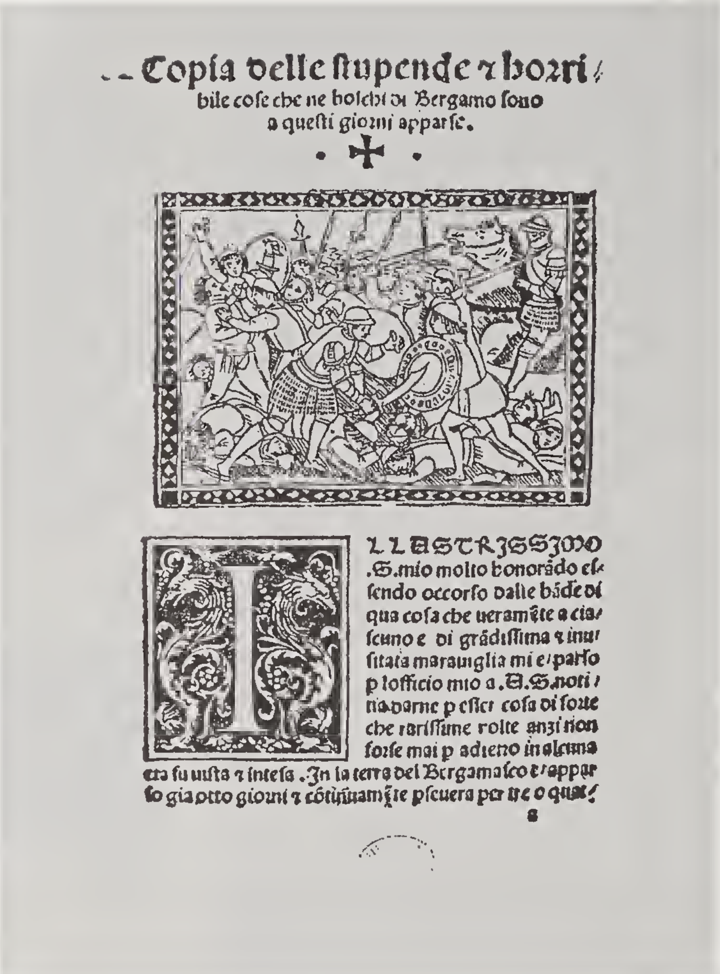
[17] SANUDO M., op. cit.

[18] CAMBI G. 1786, "Istorie", *Delizie degli eruditi toscani*, a cura di Ildefonso di San Luigi, Firenze, tomo XXIII.

[19] GREGORIO DI VALCAMONICA. 1698, *Curiosj trattenimenti continenti raguagli sacri e profani de' popoli Camuni*, Venezia.



Pagina successiva: fig. 3a. Riproduzione di una pagina dell'opuscolo *Copia delle stupende et horribile cose che ne boschi di Bergamo sono a questi giorni apparse.*


Copia delle stupende & horribile cose che ne boschi di Bergamo sono a questi giorni apparse.

ILLUSTRISSIMO S. mio molto honorando essendo occorso dalle bande di qua cosa che veramente a ciascuno e di grandissima & inusitata maraviglia mi e parso per lofficio mio a V. S. notitia darne per esser cosa di sorte che rarissime volte anzi non forse mai per adieno in alcuna eta fu vista & intesa. In la terra del Bergamasco e appar so gia otto giorni & continuamente per scuera per tre o quat

modello specifico ed arrivare all'identificazione delle visioni con una manifestazione dell'esercito furioso.

A proposito dei combattimenti di spettri, comprensivi di eserciti che si scontrano in aria o sulla terra, spade, lance e altri oggetti, clamore di voci e di armi, l'autrice commenta l'esistenza di una lunga tradizione, cominciando da Pausania che descrive il campo di battaglia di Maratona[20]. Un esercito di fantasmi accompagnò Attila nella battaglia dei Campi Catalaunici, manifestandosi come premonizione dell'esito negativo. Tali esempi seguirono per tutto il Medioevo[21], e nel Cinquecento le battaglie aeree furono così comuni da essere pronosticate dai predicatori[22]. Nel '600, poi, tali apparizioni proseguono e nel 1664, il cappuccino friulano Cristoforo da Cividale, durante un'eclissi di sole osservata nei pressi di Lubiana, descrisse d'aver visto uomini d'arme ed eserciti che combattevano tra loro[23]. Il senso di tali prodigi, afferma l'autrice, è che sono segno di guerre future, e l'opuscolo in cui sono narrati si conclude con l'auspicio di "fiaccare l'orgoglio del fiero Ottomano e dare gloriosa vittoria all'armi christiane".

La data delle apparizioni sembra essere un elemento assai importante, giacché, come fa notare la Niccoli, secondo la *Littera de le maravigliose battaglie*, del 23 dicembre 1517, le apparizioni cominciarono otto giorni prima, cioè il 16 dicembre, che in quell'anno era il giorno iniziale delle Tempora d'Inverno. Le quattro Tempora, ma soprattutto le tempora invernali, sono i periodi dell'anno in cui appare più frequentemente l'esercito furioso, un mito di derivazione germanica legato alle origini della stregoneria[24], che fino a questo momento si supponeva non avesse quasi toccato l'Italia, ma che qui appare senza dubbio rievocato.

La Niccoli, però, non cita il lavoro di. Donato Calvi[25], secondo cui le apparizioni cominciarono il 12 dicembre del 1517[26], data che potrebbe corrispondere a quella dichiarata da Antonio Verdello nella sua lettera, cioè circa 25 giorni prima del 4 gennaio 1518, perciò attorno al 10 dicembre 1517. Il Verdello, però, non specifica per quanto tempo durarono quei fatti, lasciando intendere che la cosa proseguì a lungo, mentre il Calvi afferma che le apparizioni si protrassero per più di una settima-

[20] PAUSANIA, *Graeciae descriptio*, I, 32, 4.

[21] STJERNA K.. 1906, *Mossfunden och Walhallastrom*, Lund, pp. 148 sgg..

[22] SANUDO M., op. cit., coll. 48-49;

DI SILVESTRO Tommaso , "Diario", *Rerum italicorum scriptores*, a cura di L. Fumi, tomo V, vol. II, p. 410.

na, comprendendo, in entrambi i casi, anche le Tempora d'Inverno.

La studiosa, tra l'altro, nomina la battaglia di Agnadello, in provincia di Cremona, combattuta il 12 maggio 1509, quando le truppe veneziane guidate da Nicola Orsini, conte di Pitigliano, e da Bartolomeo Alviano furono vinte dalla cavalleria francese e dai fanti svizzeri guidati da Luigi XII. L'autrice, perciò, pone in relazione le apparizioni di Verdello con la battaglia di Agnadello, ricordando che le due località non sono molto distanti e che la memoria del cruentissimo scontro doveva essere ancora viva in quei dintorni. Ad avvalorare quest'affermazione, poi, Niccoli cita i primi racconti raccolti da Sanudo sulle apparizioni di Verdello, risalenti al 29 Dicembre, che descrivono con "caratteristica imprecisione", di "certa cossa seguita verso Treviglio over Cassan, dove fu fato il fatto d'arme di francesi e sguizari".

Il mito dell'esercito furioso, che affonda le sue radici nell'antichità, trova riscontro anche in un passo di Tacito, nel quale è descritto come gli Arii, tra i Germani, erano i guerrieri più feroci, che combattevano nelle notti buie con armi nere e i corpi tinti di scuro. Essi apparivano come un esercito di morti, simili a spettri risorti dalla tomba, e con il terrore vincevano ogni nemico. Nel mondo germanico, inoltre, era diffusa anche la credenza che, nelle notti, i guerrieri morti in battaglia vagassero guidati da Wotan. Progressivamente, poi, con il cristianizzarsi del mito, alla schiera di quei fantasmi s'aggiunsero tutti coloro che erano deceduti anzitempo, come i suicidi e i bambini morti senza battesimo. Nella religione romana, pure, vi erano tradizioni secondo le quali le anime dei morti potevano risalire periodicamente dagli inferi, passando attraverso alcuni passaggi, e in particolare dal *mundus*. Questo, era la fossa che, all'atto di fondazione di ogni città latina, si scavava per permettere la comunicazione tra il mondo superiore con quello inferiore almeno una volta l'anno. Tra i romani, inoltre, gli spiriti di coloro che avevano avuto una morte violenta o prematura, e in particolare i guerrieri caduti in battaglia, erano destinati a vagabondare nell'aria e potevano essere terribili. In base a queste considerazioni, la Niccoli evidenzia come quel mito si diffuse, probabilmente, in ambiti culturali e territoriali sempre più vasti e differenziati. Così, nel XIII secolo esso si trova ben radicato in Francia, dove frequentemente si scrive del fragore della *Mesnie Hellequin* (nome francese dell'esercito furioso), guidata dal demone Hellequin o Herlechinus (da cui deriverà Arlecchino).
L'autrice, fa risalire al 1278 la prima testimonianza che colloca esplicitamente l'esercito dei morti sul campo della loro ultima battaglia[27], elemento che rimarrà radicato nel mito. Nel XVI secolo, poi, si consolida definitivamente la collocazione temporale delle apparizioni dell'esercito furioso durante le Tempora, soprattutto quelle invernali.
Gli elementi delle apparizioni di Verdello descritte dagli opuscoli, sottolinea Niccoli, sono tutti quelli presenti nelle apparizioni dell'esercito furioso: i due eserciti che si scontrano, il luogo (non distante dal campo di battaglia di Agnadello), la data (le Tempora d'Inverno), lo spaventoso clamore (che accompagna caratteristicamente l'esercito furioso), la "terribilità" e ferocia del re che getta in aria il guanto di ferro (attributi

[23] CRISTOFORO DA CIVIDALE. S. d. [1665 ca.], *Prodigii portentosi osservati in vari luoghi da molte persone degne di fede. E da PP. Cappuccini con ogni fedeltà osservati e posti in scritto*, in Parma, Milano et in Genova per Gio. Ambrosio de Vincenti, cc. 2 *v.* - 4 *r.*.

[24] GINZBURG Carlo. 1972, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari fra Cinquecento e*



Seicento, Torino.

[25] CALVI Donato. 1676-1677, *EFFEMERIDE SAGRO PROFANA DI QVANTO DI MEMORABILE SIA SVCCESSO IN BERGAMO SVA DIOCESE, ET TERRITORIO Da suoi principij fin'al corrente Anno*, voll. III, Stampa Francesco Vigone, Milano.

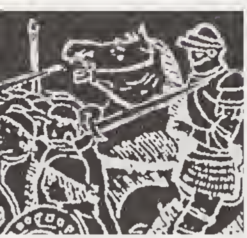
[26] Testo IV.

[27] LAVATER L.. 1687, *De spectris, lemuribus, variisque praesagitationibus tractatus vere aureus*, Leida.

[28] SANUDO M., op. cit..

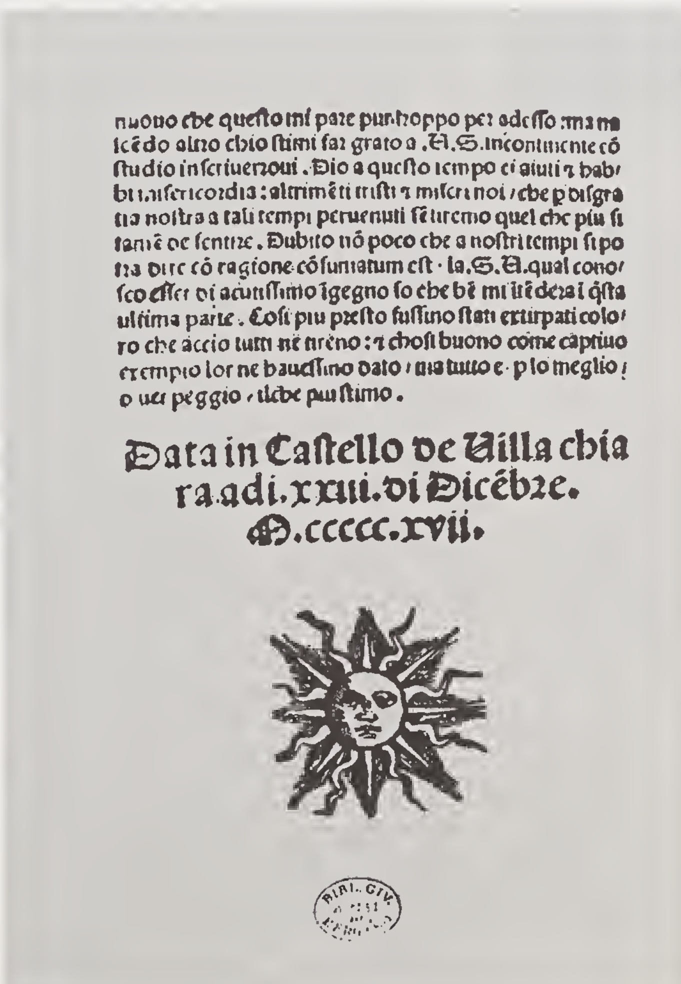
[29] 1854, *Journal d'un Bourgeois de Paris*, a cura di L. Lalanne, Paris.

costanti del personaggio che guida la schiera dei morti), i quattro re (a volte descritti in numero diverso) che sono alla testa del secondo esercito (che provengono dalle quattro direzioni e sono spesso associati all'esercito furioso).
Attraverso la diffusione degli opuscoli a stampa, la vicenda ebbe grande notorietà. Dalla prima versione della *Littera de le maravigliose battaglie apparse novamente in Bergamasca*, derivò un'altra versione italiana, intitolata *Copia delle stupende et horribile cose che ne boschi di Bergamo sono a questi giorni apparse* (s. d., s. l.). Questa seconda versione fu leggermente modificata, ponendo le apparizioni di Verdello in un quadro escatologico, e probabilmente ebbe una circolazione minore della prima, che invece servì di certo per la traduzione in francese (almeno due edizioni diverse) e in tedesco.
Il 21 Gennaio 1518, Leone X lesse ai cardinali riuniti in concistoro "alcune lettere di le aparizion di Bergamo", probabilmente una copia manoscritta della lettera di Bartolomeo di Villachiara e di altre. In quell'opportunità, il papa commentò che quelle apparizioni prodigiose erano "segnali ch'el Turco ne verà adoso di la cristianità [...] però bisognava far valide provisione e non indusiare"[28]. In quegli anni, il tema della crociata contro il Turco ricorreva frequentemente, e spesso assumeva la forma di raccolta di elemosine e contatti diplomatici per quello scopo. Nel Novembre del 1517, Leone X già meditava d'organizzare una lega dei principi cristiani contro il nemico ottomano e, con la sua autorità, unire tutte le forze sotto il vessillo della croce. Le apparizioni degli eserciti combattenti, in quel frangente, potevano essere considerate delle prefigurazioni e dei moniti alla prossima prevista lotta e potevano essere utilizzate per preparare la via alla richiesta di nuove tasse. La spedizione contro i turchi non si fece mai, ma fin dai primi mesi del 1518, il pontefice s'affannò a chiedere finanziamenti, inviò brevi e sollecitò cerimonie e processioni penitenziali.



In Roma, probabilmente, fu stampata la *Littera de le maravigliose battaglie apparse novamente in Bergamasca*, e poi, nella veste più adatta, da lì si diffuse nello Stato Pontificio, per poi tornare nell'Italia settentrionale ed arrivare fino in luoghi molto distanti.
Un cantastorie padano, pure, mise in versi la vicenda nella versione della prima edizione a stampa, descrivendo goffamente ma fedelmente:
"li segni che son aparsi
anchor in Geradada
che piena era ogni strada
de armata gente".
In quella versione, però, intitolata *Segni e prodigi spaventosi apparsi in Lombardia nel confino de Trevi e Rivolta secca: quali appareno doi o tre volte al zorno a combattere in ordenanza e con ferissime artelarie viste visibilmente per el magnifico Bartolomeo de Villa Chiara: et molti altri uomini degni di fede*, di Verdello non si parla più, richiamando l'attenzione su Trevi (Treviglio) e Rivolta secca (Rivolta d'Adda), che sono riferimenti topografici molto evidenti per la battaglia di Agnadello.
La versione pubblicata dal *Bourgeois de Paris*[29], era ancora diversa. I fantasmi, in essa, solamente si udirono combattere, senza essere visti, mentre il luogo in cui erano collocate le visioni era Roma e i porci erano

interpretati come i maomettani.
Le prime relazioni descrivono i porci, senza dar loro particolare risalto ed associandoli ai bovi e alle pecore, come normalmente si poteva vedere nelle campagne bergamasche in quegli anni, mentre in seguito i buoi e le pecore scompaiono e i maiali incarnano il peccato e il vizio (secondo la tradizione ecclesiastica dal XII secolo in poi).
In conclusione, la Niccoli sottolinea i legami esistenti tra la mitologia e il folclore germanico con aspetti della vita culturale e religiosa italiana del Cinquecento, soprattutto nelle classi subalterne. Il mito dell'esercito furioso, collegato con le origini della stregoneria, era sufficientemente conosciuto nella pianura lombarda, e l'inconsueta precisione e ricchezza delle testimonianze hanno permesso di seguire (forse eccezionalmente) la rapida evoluzione dalla confusa e labile creazione visionaria alla netta formulazione del mito. In un periodo di tempo singolarmente breve (dal 10-15 dicembre, data ipotetica delle prime apparizioni, al 23 febbraio, data della lettera di Pietro Martire d'Anghiera da Valladolid), avvenne una rapida diffusione della notizia attraverso private conversazioni, corrispondenza privata, copie di lettere, cantastorie e pubblicazioni di opuscoli a stampa. Nello studio della Niccoli, appaiono evidenti tre livelli diversi: quello delle visioni, quello del mito e quello della propaganda. Per quanto riguarda il livello visionario e, parzialmente, anche quello mitico, emerge un apparente interclassismo dei fruitori, ma nelle classi più basse si può rilevare una maggiore attenzione alle visioni e una maggiore capacità di elaborarle in forme complesse. Molto più netto, invece, è definito l'alto livello sociale e culturale di coloro che forniscono o accettano una lettura in chiave propagandistica. Particolarmente, a questo proposito, emerge il salto radicale di qualità, in corrispondenza del passaggio dall'ambiente laico e subalterno della pianura padana a quello ecclesiastico e di governo di Roma.


nuouo che questo mi pare purtroppo per adesso: ma ma
scẽdo altro chio stimi far grato a .V.S. incontinente cõ
studio inscriuerzoui. Dio a questo tempo ci aiuti & habi
bi misericordia: altrimẽti tristi & miseri noi, che p disgra
tia nostra a tali tempi peruenuti se ureemo quel che piu si
tamẽ de sentire. Dubito nõ poco che a nostri tempi si po
tra dire cõ ragione cõsumatum est · la S.V. qual cono
sco esser di acutissimo igegno so che bẽ mi itẽdera i q̃sta
ultima parte. Cosi piu presto fussino stati extirpati colo
ro che accio tutti nẽ tirẽno: & chosi buono come captiuo
exempio lor ne hauessino dato, ma tutto e p lo meglio,
o uer peggio, il che piu stimo.

Data in Castello de Villa chia
ra adi.xxiii.di Dicẽbre.
M.ccccc.xvii.

Fig. 3b: Riproduzione di una pagina dell'opuscolo *Copia delle stupende et horribile cose che ne boschi di Bergamo sono a questi giorni apparse.*

Giulio Caratelli[30], nell'articolo per la rubrica da lui curata "Uno sguardo sul Mondo", su *Il Giornale dei Misteri*, commenta le apparizioni e presenta una recensione del volume della Niccoli.
Nel suo scritto, l'autore mette in relazione quelle visioni con le così dette "infestazioni" di fantasmi, commentando, però, come le apparizioni sui campi di battaglia

[30] CARATELLI Giulio. Agosto 2005, "Apparizioni sui Campi di Battaglia ... come Quella del 1517", *Il giornale dei misteri*, p. 10.

siano ritenute dei casi assai particolari e meno diffusi, rispetto a quelle "usuali". Citando il recente lavoro di McCue e Gauld[31], che prende in esame due celebri casi inglesi di apparizioni sui campi di battaglia (Edgehill e Souter Fell), inoltre, evidenzia come, in ragione delle molte discordanze rilevate nei resoconti e nelle testimonianze, gli autori hanno concluso che i fatti sono ben lontani dall'essere chiari. In realtà, continua Caratelli, "... bisognerebbe avvicinarsi a tale particolare tema con tutte le cautele e assegnare ai casi un possibile carattere di paranormalità, con tutte le implicazioni teoriche che ne seguono, solo con estrema prudenza".

Il termine "infestazione" sta ad indicare una manifestazione spontanea di fenomeni paranormali di vario genere, solitamente associata ad un determinato luogo, abitato come disabitato (case, castelli, strutture religiose, strade, sentieri, campi o altro) e può durare molti anni di seguito, a volte secoli. I fenomeni che si manifestano durante le infestazioni sono molto vari, e comprendono le apparizioni di fantasmi, il movimento di oggetti, voci, grida, sospiri, bisbigli, gemiti, risate, canti, rumori di passi, colpi ai muri, alle porte, ai mobili, fruscii, sferragliamenti, soffi d'aria, venti freddi, odori di fiori, di bruciato, di zolfo, incendi spontanei, effetti luminosi, ecc.. In modo particolare, l'infestazione spesso è percepita come una semplice "sensazione di presenza" oppure alla comparsa di figure "nebbiose" ed indistinte, ma anche "apparizioni" con sembianze ben definite, che sembrano avere una propria consistenza.

Le testimonianze sulle infestazioni sono presenti un po' dovunque e in ogni tempo e, tra le più antiche, c'è quella del filosofo greco Atenodoro (I sec. a. C.), riportata da Plinio il Giovane[32], che visse in una casa in Atene infestata da un fantasma. Tradizionalmente, le infestazioni sono interpretate come il ritorno in terra di spiriti dell'aldilà e il cristianesimo aggiunge l'idea dell'anima espiante o dannata e, quindi, il fantasma che proviene dal Purgatorio chiede l'aiuto della preghiera dei viventi, mentre quello che proviene dall'Inferno ripete disperatamente le fasi del proprio delitto, per servire da esempio edificante a coloro che ancora sono vivi.

Secondo alcuni studiosi di spiritismo, nella maggioranza dei casi, le infestazioni sono legate a dei fatti tragici accaduti nelle località infestate e, inoltre, certe pratiche, come preghiere, persuasioni ed esorcismi, riescono a porre fine alle apparizioni[33].

Fenoglio [34], narra dei fatti insoliti accaduti durante le prima guerra mondiale, quando i francesi e gli inglesi, a causa della grande pressione delle truppe tedesche, si ritirarono da Vitry le François. Gli alleati, ad un certo momento, videro "... apparire una moltitudine di guerrieri con a capo un uomo altissimo dalla capigliatura bionda e dall'armatura risplendente come oro che attaccarono il nemico e lo volsero alla fuga ...". Gli inglesi riconobbero nel condottiero san Giorgio, mentre i francesi si convinsero che l'esercito di fantasmi era guidato da Giovanna d'Arco. Alcuni ufficiali tedeschi prigionieri dichiararono pubblicamente che l'Alto Comando rinunciò a lanciare alcune offensive contro le linee avversarie poiché migliaia di uomini stavano dietro di esse, ma in realtà ce n'erano pochissimi.

Le sepolture "frettolose" dei caduti, avvenute nei luoghi dove accaddero fatti d'arme, sono considerate "presenze stabili" che "permeano" in

[31] McCUE Peter A., GAULD Alan . April 2005, "Edgehill and Souter Fell: a Critical Examination of two English "Phantom Army" Cases", *Journal of the Society for Psychical Research*, Vol. 62.2 (879), pp. 78-94.

[32] PLINIO IL GIOVANE, Lettere, 7.27.

[33] DÈTTORE Ugo. 1978, "Infestazione",



Enciclopedia del paranormale e dell'insolito, Armenia Editore, vol. III, pp. 627-631.

[34] FENOGLIO Alberto, FENOGLIO Maria. 1986, "Riflessi di Battaglie del Passato", *Guida ai fantasmi d'Italia*, Casa Editrice MEB, p. 88.

modo particolare tali zone e concorrono "... ad aumentare la fenomenologia delle apparizioni ...". Il fenomeno delle apparizioni accompagnate dal clamore della battaglia "... trova spiegazione nel fatto che nei luoghi dove si sono svolti degli accaniti scontri, le energie e le forze emotive dei combattenti si fermano sul posto come assorbite dal terreno ..." [35].
Secondo Vatinno[36], il fenomeno delle infestazioni darebbe indicazioni di "... una possibile sopravvivenza della coscienza alla morte del corpo fisico. ...". Per l'autore, infatti, "... può darsi che il "pensiero" ed il "pensiero cosciente" siano, in un certo senso, proiettati fuori dal corpo fisico e che quindi possano sopravvivere alla dissoluzione di questo ...".
Infine, Vatinno fa notare che "... spesso sono stati registrati aumenti dei campi magnetici nei luoghi infestati, come se i "fantasmi", esistenti in uno stato latente, utilizzassero tale energia per materializzarsi ...".
Molti degli elementi che caratterizzano le infestazioni e sono citati da Dèttore e Caratelli, in effetti, corrispondono a quelli descritti in alcune delle testimonianze sopra riportate, e il tentativo di "esorcizzare" il luogo con una processione e una messa cantata, realizzato dai sacerdoti della zona nella speranza di placare le anime dei sepolti (citato da Antonio Verdello), rientra perfettamente nella "logica" delle pratiche da adottare in quei casi, ma le numerose discordanze nelle testimonianze, anche qui, suggeriscono di non proporre teorie affrettate. Una prima discordanza assai significativa, ad esempio, è quella che ha a che vedere con la scena della battaglia, storicamente non accaduta in quel di Verdello ma, eventualmente, in Agnadello, un luogo distante circa una trentina di chilometri dal luogo delle apparizioni. Nel caso delle infestazioni, invece, la presenza dei fantasmi sarebbe da collegarsi ad eventi tragici che hanno interessato quel luogo preciso. Le differenti tipologie di visioni descritte dai vari testimoni, poi, starebbero ad indicare delle esperienze soggettive o, più precisamente, esperienze diverse non corrispondenti tra loro, che in certi casi hanno interessato solo degli individui e in altri dei gruppi di persone. La descrizione delle coppie di frati bianchi e neri, eventualmente, si potrebbe ricollegare ai morti per la Peste che, tradizionalmente, sarebbero stati sepolti nel luogo, oppure alla presenza di sepolture di frati, che in passato erano normalmente inumati nelle chiese.
Ad onor del vero, però, voglio citare due testimonianze contemporanee che, in un certo modo, s'inseriscono nella vicenda di queste visioni.
Durante l'elaborazione di questo testo, un pomeriggio, ebbi l'occasione di commentare ad un'amica, in modo sintetico, delle visioni accadute in prossimità della chiesetta di San Giorgio. L'amica, non avendo mai saputo di quei fatti, si sorprese molto e, senza conoscere i dettagli della storia, mi raccontò che una decina di anni prima aveva l'abitudine di frequentare quei posti in cerca di solitudine. Un anno, nell'occasione della notte di san Lorenzo, quando in agosto si rendono visibili numerose "stelle cadenti", desiderando osservare il cielo senza l'interferenza delle luci artificiali dei centri abitati, assieme ad un amico decise d'andare nei dintorni della chiesetta. Camminando con difficoltà sul sentiero che conduceva ai ruderi, a causa della grande oscurità dovuta all'assenza della Luna, i due procedevano piano. Giunti vicino ai resti della chiesetta, con grande sorpresa, tra i rami più alti di un albero cresciuto spontaneamen-

[35] FENOGLIO A., M. FENOGLIO, op. cit, pp. 92-93.

[36] VATINNO GIUSEPPE. Gennaio 2006, "A che Punto. Indagine sullo Stato delle Cose in Parapsicologia e Scienze di Frontiera", *IL GIORNALE DEI MISTERI*, n° 411.



te sui bordi del fossato che costeggiava il sentiero, notarono entrambi due grosse luci di colore rosso e dalla forma tondeggiante. Le luci, che scomparvero e riapparvero varie volte, si trovavano nella parte superiore della forma scura della pianta e, da una rapida valutazione, i due si resero conto che nei dintorni non vi erano fonti luminose che potevano originarle. Naturalmente, dopo il ripetersi del fenomeno per varie volte, i due desistettero dal procedere e decisero di ritornare sui propri passi, allontanandosi dal luogo.



Fig. 4: Vista dei ruderi dell'Oratorio di S. Giorgio in direzione di Osio Sotto (Fotografia R. Scotti, 16 dicembre 2005).

Qualche ora dopo aver ascoltato questo racconto, la stessa sera, commentai di quanto stavo scrivendo sulle apparizioni ad un altro amico che, visibilmente sorpreso, mi raccontò quanto gli era accaduto, qualche anno prima, in quel posto. L'amico, che neppure conosceva la storia delle visioni, mi raccontò che una sera d'Inverno, trovandosi a passare in automobile da quelle parti, assieme ad altri quattro amici, vide dei bagliori provenienti da dietro alcuni cespugli poco lontani. Incuriositi tutti, per quella strana luce di cui non si poteva vedere l'origine, decisero d'andare a vedere di cosa si trattava. Spostandosi con l'automobile lungo i viottoli della zona, infine, riuscirono ad arrivare in prossimità di una radura dove, con loro grande sorpresa, videro un grosso falò attorno al quale vi erano una quindicina di persone. La cosa parve loro piuttosto strana, giacché si trovavano in aperta campagna e non avevano mai visto nulla del genere, prima d'allora. Non riuscendo a distinguere le persone, poiché erano in controluce, il guidatore decise d'illuminare la scena con i fari dell'automobile e, forse disturbato da quell'intrusione, uno dei personaggi si girò verso la vettura. I cinque amici, allora, rimasero fortemente impressionati nel vedere chiaramente la figura di un incappucciato con un tridente in mano che si stava dirigendo verso di loro e, cosa assai inquietante, sotto il cappuccio non era visibile alcuna testa.

Senza indugiare oltre, a quel punto, l'autista mosse rapidamente la vettura allontanandosi immediatamente dal posto.

Il fatto che questi racconti facciano riferimento al luogo dove nel '500 avvennero le apparizioni e il dettaglio che i relatori non conoscevano tali avvenimenti, mi paiono elementi piuttosto significativi e, pur prendendo in considerazione componenti come la "suggestione" personale o di gruppo, quanto meno trovo strana una coincidenza così evidente con gli "*homeni senza capo*", descritti da Antonio Verdello.

Fig. 5: Vista dei ruderi dell'Oratorio di S. Giorgio in direzione di Levate (Fotografia R. Scotti, 16 dicembre 2005).

Gli autori che fin qui ho citato, però, non hanno preso in considerazione alcuni elementi che personalmente reputo di notevole importanza, nel tentativo di chiarire quegli avvenimenti.
La prima osservazione che voglio fare, riguarda il luogo dove accaddero quegli avvenimenti, che gli autori dicono essere Verdello. In realtà, attualmente, la chiesetta di san Giorgio si trova sul territorio di Osio Sotto, che confina con i territori di Levate e Verdellino, ma non con quello di Verdello.
Fino agli anni '50 del secolo passato, infatti, per antica e secolare tradizione, il 23 Aprile, data della commemorazione di san Giorgio, la popolazione di Osio Sotto andava ad officiare nella chiesetta dedicata al santo (fig. 2), che era tenuta in grande venerazione per i morti della Peste sepolti nel luogo. Ogni anno, poi, in Primavera, tra aprile e maggio, la gente tornava in processione alla chiesetta per chiedere la pioggia o il bel tempo necessario alla campagna. Queste pratiche, ancora diffuse in terra bergamasca, erano chiamate *rogazioni* e duravano tre giorni di seguito, cominciando dalla mattina di buon'ora, appena dopo il levare del sole, per tornare in tempo per la ripresa delle attività quotidiane[37].
Non è stato possibile stabilire, ovviamente, se all'epoca delle visioni quella zona faceva parte del territorio di Verdello, o se Verdellino era considerato una sua frazione (rispettivamente "Verdello Maggiore" e "Verdello Minore" e, insieme, semplicemente "Verdello"), oppure se il paese, per essere il più importante del circondario era indicato come il punto di riferimento geografico più conosciuto. Dalla verifica fatta sulla cartografia dell'IGM risalente agli anni '70 del secolo scorso (fig. 1), però, risulta che, in linea d'aria, la chiesetta di San Giorgio dista m 1.375 dalla chiesa parrocchiale di Osio Sotto (fig. 4), m 1.300 dalla parrocchiale di Levate (fig. 5), m 1.700 dalla chiesa di Verdellino (fig. 6) e m 1.825 da quella di Verdello (fig. 7).
Un aspetto importante che non è stato analizzato, inoltre, è quello inerente le eventuali relazioni che intercorrono tra il luogo particolare in cui si verificarono le apparizioni, nei dintorni e sopra la chiesetta campestre dedicata a San Giorgio, e le scene descritte dai testimoni. La dedicazione della chiesa ad un santo guerriero, infatti, mi pare una coincidenza piuttosto significativa.
Il culto di San





[37] PAGANINI Marino. Giugno 2002, *Osio Sotto, volti e luoghi della prima metà del 900*, Comune di Osio Sotto.

38 BALBONI Dante. 1965, "Giorgio, Santo, Martire. Fonti. Vita. Culto. Folklore". *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma, vol. VI: 512-532.

Giorgio martire, diffusosi fin dall'antichità, non trova riscontro nei dati biografici che lo riguardano ma, dalle testimonianze risalenti al VI secolo, si sa che a Lydda, in Palestina, era venerato il suo sepolcro. La leggenda più antica che lo riguarda afferma che era figlio di padre persiano e madre cappadoce, e che fu educato religiosamente dai genitori fino a che entrò nel servizio militare. Giorgio di Cappadocia, ufficiale delle milizie, distribuiva i beni ai poveri e, rifiutandosi di sacrificare agli dei, si dichiarò cristiano. Per questo fu condannato al martirio da Daciano, imperatore dei persiani, ma, nonostante i numerosi tentativi, gli incaricati non riuscirono ad ucciderlo, anzi, molti di costoro si convertirono e furono martirizzati a loro volta. Tra i numerosi prodigi, resuscitò il *magister militum* Anatolio, convertendolo con le sue schiere di soldati, che furono passati a filo di spada e, alla fine, fu decapitato, promettendo protezione a chi avrebbe onorato le sue reliquie. Gli studiosi indicano la data del martirio tra il 249 e il 303. La leggenda della fanciulla liberata dal drago per opera di Giorgio, invece, sorse successivamente, probabilmente ai tempi dei crociati.

L'etimologia del suo nome deriva dal termine che significa "agricoltore", mentre l'iconografia della scena leggendaria dell'uccisione del drago deriverebbe dall'immagine del dio egizio Horu, purificatore del Nilo, che si rappresentò come cavaliere dalla testa di falco, in uniforme romana, in atto di trafiggere un coccodrillo tra le zampe del cavallo, così come si vede in un'opera conservata presso il Louvre. La qualità dei supplizi, inoltre, richiama la leggenda greca di Perseo e Andromeda, e la celebre storia del drago.



76

San Giorgio è certamente tra i santi che hanno riscosso molta devozione popolare, testimoniata dalle numerose chiese a lui dedicate fin dall'antichità. In Italia, tra l'altro, è attestata l'esistenza di una chiesa a Cornate (Milano), dedicata al santo dal re Cuniberto (678-688). Per tutto il Medioevo, in Inghilterra, s'intensificò il culto a lui dedicato e Riccardo I, durante la III crociata, affermò d'aver visto il santo con lucente armatura guidare le truppe cristiane alla vittoria e, ancora oggi, la croce rossa di san Giorgio, in campo bianco, orna la bandiera inglese. Tra le tante città che lo hanno scelto come patrono, vi sono Genova, Venezia e Barcellona, dai cui porti, assieme ai crociati, partivano i commercianti per l'Oriente. Tra i numerosi Ordini religiosi e cavallere-



Fig. 6: Vista dei ruderi dell'Oratorio di S. Giorgio in direzione di Verdellino (Fotografia R. Scotti, 16 dicembre 2005).



schi a lui devoti, vi sono i Benedettini, l'Ordine Teutonico (Germania), l'Ordine della Giarrettiera (Inghilterra), l'Ordine militare di Calatrava di Aragona (Spagna) e il Sacro militare Ordine Costantiniano di San Giorgio. San Giorgio, inoltre, è protettore dei cavalieri, dei soldati, degli arcieri, degli alabardieri, degli armaioli, dei piumaroli (costruttori di elmi), dei sellai, ed era invocato contro i serpenti velenosi, la Peste, la Lebbra e la Sifilide e, nei paesi slavi, contro le streghe. In Occidente fa parte del gruppo di santi Ausiliatori, la cui intercessione, secondo la tradizione popolare che si fa risalire al XIV secolo, è particolarmente efficace in determinate necessità. La sua commemorazione, normalmente, si celebra il 23 aprile, giorno della ricorrenza del martirio, ma nelle chiese dell'Italia Settentrionale si ricordava anche il giorno seguente[38].



fig. 7: Vista dei ruderi dell'Oratorio di S. Giorgio in direzione di Verdello (Fotografia R. Scotti, 16 dicembre 2005).

Alcune interessanti informazioni, a proposito del culto popolare nei confronti di san Giorgio, si trovano in un libretto intitolato *Invocazioni Segrete ai Santi*[39] che, sebbene non comunichi alcuna informazione sugli autori e l'edizione originale, sembrerebbe una riproduzione anastatica di un libro della seconda metà dell'Ottocento. Nel testo, il santo è indicato come il patrono dei soldati, dei guerrieri e dei cavalieri, e si afferma che è "invocato nei combattimenti, negli insulti e le cadute gravi". La descrizione del santo, che "si ritrova in parecchie chiese", lo vede "in tutto lo splendore della sua giovinezza [...] sotto l'aspetto di un guerriero rivestito di una armatura scintillante, montato su di un magnifico cavallo e combattente lo spaventoso dragone ...".

Di seguito, sul libro è riportata una "Preghiera per allontanare la guerra", che recita:

"Signore Iddio, che arrestate la guerra, protettore e sostegno di tutti coloro che sperano in voi, ascoltate favorevolmente la nostra preghiera e per i meriti dei vostri santi martiri e guerrieri: Maurizio, Sebastiano, Giorgio, accordateci la forza sui nostri nemici. Con favore interamente gratuito, salvateci, voi che vi siete degnato riscattare l'uomo col vostro preziosissimo sangue. Amen".

In queste note, che descrivono i diversi contesti relazionati al culto di san Giorgio, s'incontrano elementi che si pongono in evidente relazione con quanto apparso in quel di Verdello nel 1517. La figura del santo e le sue gesta, sembrano quasi essere state all'origine delle descrizioni fatte

[39] JULIO ABATE, HENRY DURVILLE. S. d. (seconda metà '800?), "San Giorgio il Grande, martire", *INVOCAZIONI SEGRETE AI SANTI Come ottenere l'Aiuto Divino in tutte le circostanze della vita attraverso il potere occulto delle Preghiere.* 1995, Ottobre, Gruppo Editoriale Brancato, La Punta (Catania).

dai testimoni delle apparizioni.
In particolare, le descrizioni delle "acutissime et taglienti spade" e dei soldati che durante la battaglia si videro "per pezi tutti andar tagliati" sembra riferirsi alle schiere di soldati del *magister militum* Anatolio, che furono convertiti al cristianesimo da San Giorgio e poi martirizzati a filo spada. Il "terribilissimo strepito" dello scontro, la "spaventevole et scurissima battaglia", definita anche "crudelissima", i "combattimenti fieri", il "martellar di denti" e le ripetute affermazioni di grande paura, sono proprio i presupposti che inducono il popolo di fedeli a invocare san Giorgio, chiedendogli d'intercedere presso il Signore Iddio per "allontanare la guerra" e arrestarla, accordando loro "la forza sui [...] nemici". I ripetuti richiami, poi, ai "grandi eserciti", alla "gente d'arme a piedi e a cavallo", ai "battaglioni di fanti", ai "cavalieri con le sue artillarie", ai "grossissimi pezzi d'artiglieria", alle alabarde, alle mazze, alle lance e alle spade, pare un elenco delle attività di coloro che lo hanno assunto come protettore.
La visione di Riccardo I che, durante la crociata, vide il santo con lucente armatura guidare le truppe cristiane alla vittoria, ricorda da vicino i racconti dei "visionari" verdellesi, quando descrivono di un "re con fierissimo aspetto", oppure di "un gran re" che indossava "assai segni regali". Allo stesso modo, molto tempo dopo, il condottiero "altissimo dalla capigliatura bionda e dall'armatura risplendente come oro" che guidò le sue numerose truppe alla vittoria, fu riconosciuto dagli alleati inglesi della prima guerra mondiale come San Giorgio.



Il racconto di Antonio Verdello, infine, descrive la grande quantità di uomini d'arme a piedi e a cavallo che, dopo aver corso ripetutamente in quei campi, dal boschetto all'oratorio, ed essere andati proprio sopra il tetto della chiesa, lì concludono con "far gran fatti". In seguito, gli eserciti si ricompongono in bell'ordine, dividendosi in tre squadroni, e s'avviano verso il villaggio vicino, per poi scomparire completamente poco dopo. La presenza degli eserciti combattenti nei dintorni della chiesa dedicata a San Giorgio e poi, in forma ancor più spettacolare, nell'aria sopra il tetto dell'edificio, sembrano voler essere chiari riferimenti al patronato del santo guerriero.

Un altro aspetto, non ancora indagato a sufficienza, è quello inerente al fatto che San Giorgio è uno dei 14 santi Ausiliatori, che s'invocavano (e tuttora s'invocano) in occasione di grandi calamità naturali, e specialmente contro la Peste. Le grandi calamità naturali, come le guerre, le carestie, le pestilenze e i contagi, erano conseguenti le une delle altre e nella zona, all'epoca delle apparizioni, furono frequentissime. Alle guerre seguivano le carestie e alle carestie le pestilenze con i vasti contagi.
Il Belotti[40], tra le altre, ricorda la carestia del 1502 che, specialmente tra le classi più povere della bergamasca, arrecò gravi danni alla salute pubblica e causò, l'anno seguente, un'epidemia di Peste. In quell'occasione, la mortalità fu grande e i rimedi contro il male valsero ben poco. Si provvide, allora, ad isolare e curare gli appestati e, alla fine dello stesso anno, in Bergamo si diede inizio alla costruzione di un lazzaretto, mentre la Peste si prolungò fino al 1506.
Durante le numerose carestie, la gente si cibava di tutto ciò che poteva

[40] BELOTTI B., op. cit., vol. IV, p. 21.

essere mangiato, arrivando ad estremi orribili. Nella migliore delle ipotesi, finite le scorte dei cereali normalmente usati per produrre farina e pane, si utilizzavano granaglie eterogenee recuperate nei campi, e si arrivò ad usare anche il Loglio, erba graminacea che normalmente si usava, e tuttora si usa, come foraggio per gli animali. Un tipo di Loglio che spesso infesta i campi coltivati, specie quelli di cereali, il *Lolium temulentum*, ancora oggi è detto "Loglio cattivo", "Zizzania" o semplicemente "Loglio", ed è particolarmente noto per la parabola evangelica di Matteo[41]. Questa specie, si distingue per le cariossidi (frutti) che per grandezza s'avvicinano a quelle dei cereali come il Frumento e sono, perciò, difficilmente distinguibili. I suoi frutti contengono alcaloidi e sono portatori (al 96% circa) di un micelio fungino tossico che, se si trova mescolato nei cereali alimentari, può produrre stati di stordimento e "ubriacatura", arrivando ad essere anche assai pericoloso.
Camporesi[42], descrive come fin dall'antichità, in tutta l'Italia cerealicola, vi furono vari casi in cui si verificarono "colossali sbornie collettive, sull'orlo della *transe*, stati d'insensatezza e d'istupidimento, atti frenetici e demenziali"[43], dovuti all'uso di pane "alloiato". Sicuramente, la tossicità del Loglio e di altri vegetali usati nell'alimentazione ebbe la sua incidenza sulle strutture mentali e sull'immaginario fantastico collettivo, facendovi nascere immagini di incubi e sogni meravigliosi. Certamente, poi, le classi povere inseguivano nel sogno compensazioni esistenziali che non si potevano raggiungere in altro modo, cercando di surrogare le angosce profonde, le inenarrabili miserie fisiche e gli intollerabili oltraggi sociali subiti, attraverso affabulazioni deliranti. In forma di poemi, cantari, fiabe e leggende, questi momenti di paura, di stupore, di estasi, di meraviglia, di febbricitante eccitazione, d'irrazionale emozione, sono giunti fino a noi[44]. In una situazione dove vi era "una atmosfera di permanente allucinazione psichica e di diffusa tossicità corporale in cui ossessi, posseduti, invasati, ammalati, o semplicemente esaltati, in permanente attesa del miracolo e dell'impossibile, correvano a frotte da esorcisti, da "uomini di Dio" e da uomini del diavolo con una furia incredibile, assetati di miracoli e di portenti, apparizioni di madonne nei posti più impensati avvenivano quasi quotidianamente, e i luoghi di culto, chiese e santuari, erano aree di alto potenziale magico, miniere inesauribili di prodigi in cui potevano succedere episodi d'isteria collettiva, di *trance* surriscaldata, ..."[45]. Questi deliri allucinati, che colpivano larghi strati della popolazione erano "sintomi sbalorditivi di profonda miseria psichica, di angosce paralizzanti, di permanente debilità intellettuale e di devastanti meccanismi allucinatori prodotti da un clima mentale e materiale profondamente intossicato dagli spettri dell'invisibile, dalle erbe e dai grani che alimentavano quei corpi sofferenti e ammalati"[46]. Nell'alimentazione della gente povera, inoltre, erano compresi il pane di Papavero e il pane di Canapa, e il Solatro era considerato un cibo rinfrescante ma, per l'incapacità di distinguere le sue varietà tossiche, questo era causa di pazzia e morte. Dall'osservazione dei maiali che a volte se ne cibavano e dalla susseguente sperimentazione sulle persone, poi, si conoscevano anche gli effetti allucinatori derivati dall'ingestione di semi dello Stramonio (ancora oggi conosciuta come "Erba del Diavolo").
Con il termine "Ergotismo" si designa l'intossicazione cronica che si

[41] Vangelo di San Matteo, 13, 24 segg.

[42] CAMPORESI Piero. 1990, *La Miniera del Mondo Artieri Inventori Impostori*, Il Saggiatore, Milano.

[43] CAMPORESI P., op. cit., p. 393.

[44] CAMPORESI P., op. cit., p. 395.

[45] CAMPORESI P., op. cit., p. 413.



[46] CAMPORESI P., op. cit., p. 414.

contrae a causa dell'ingestione di prodotti derivati da cereali contaminati dal fungo *Claviceps purpurea*, che in francese e inglese si dice *Ergot*. Il cereale maggiormente contaminato da questo fungo è la Segale, e la spiga su cui crescono gli sclerozi bruno-violacei a forma di corno è detta "Segale cornuta". Questa malattia, che popolarmente è chiamata anche "Fuoco sacro" o "Fuoco di Sant'Antonio", nel passato assunse frequentemente la forma di paurose epidemie, manifestandosi in due maniere diverse, la forma cancrenosa e la forma convulsiva.

Nel caso la malattia assume carattere cancrenoso, dopo alcuni giorni le estremità diventano tumefatte, violacee, presentano alterazioni dall'aspetto infiammatorio e sono sede di bruciori dolorosi. Poi, la pelle di queste zone diviene di colorito sempre più scuro, quasi nero, la parte si fa fredda, si essicca, si raggrinza, sembra mummificarsi, perde ogni sensibilità e può amputarsi spontaneamente in corrispondenza delle articolazioni. La forma convulsiva, invece, è caratterizzata da un decorso più cronico e i sintomi assumono più spiccatamente un carattere nervoso. Si hanno reazioni inconsuete a stimoli ordinari, mancanza di coordinamento dei movimenti volontari, scomparsa dei riflessi profondi. Dopo alcune settimane compaiono accessi convulsivi e spasmi tonici, specie degli arti, che assumono posizioni di forte flessione in tutte le articolazioni, ostacolando la circolazione nelle estremità, che divengono edematose e cianotiche. Le crisi, che possono colpire anche il diaframma e i muscoli laringei provocando dispnea e nei casi gravi morte per asfissia, si ripetono ad intervalli regolari e sono accompagnate da violenti dolori. I disturbi psichici, che possono manifestarsi anche tardivamente, sono costituiti da difficoltà nell'elaborazione del pensiero e deficienza d'iniziativa o, nei casi gravi, da una certa confusione, da uno stato di stupore interrotto spesso da crisi d'agitazione motoria. Vi possono essere anche allucinazioni visive e idee deliranti accompagnate da angoscia; in alcuni casi si ha l'esito letale, in altri possono residuare stato ansioso, irritabilità, modificazioni profonde del comportamento, disposizione ad accessi convulsivi. Nell'Ergotismo il tipo cancrenoso si manifesta sempre più frequente nei climi caldi e quello convulsivo nei climi freddi, mentre nella stessa epidemia possono coesistere entrambe le forme. Si ha motivo di ritenere che i malati di Ergotismo, data la variabilità e la gravità delle manifestazioni morbose, fossero ritenuti lebbrosi o pestosi e perciò ricoverati negli xenodochi, dov'erano contagiati, presentando così aspetti sintomatologici più vari e atipici. Pensando che a quell'epoca vi erano molte altre epidemie, si può comprendere come sotto la denominazione di Lebbra o di Peste, potevano comprendersi svariate affezioni dermatologiche, così come coloro che erano affetti da particolari forme nervose o neuropsichiche potevano essere considerati invasati dalle divinità malefiche[47].

Ginzburg[48], cita una tesi di laurea in Medicina discussa nel 1723, nella quale si fa riferimento ad un'epidemia di Ergotismo che aveva colpito la Slesia qualche anno prima. Nel testo si afferma che le manifestazioni del morbo variavano molto a seconda dei pazienti, alcuni erano scossi da contrazioni dolorosissime, altri, "simili a estatici, piombavano assopiti in un sonno profondo: terminato il parossismo, si svegliavano e parlavano di varie visioni". Una donna, vittima del male già da tre anni, era con-

[47] COLELLA Dante. 1969, "Le Epidemia di Ergotismo nel XI Secolo", *Pagine di Storia della Medicina*, 13: 68-77.

[48] GINZBURG C.. 1989, *Storia notturna Una decifrazione del sabba*. Giulio Einaudi Editore, Torino.

[49] SANNITA Walter. 1983, "Introduzione Farmacologica ed Esperienze Psichiche Medicina



Popolare e Stregoneria in Europa agli Inizi dell'Età Moderna", *La Strega, il Teologo, lo Scienziato*, Atti del Convegno "Magia, stregoneria e superstizione in Europa e nelle zone alpine", Borgosesia, Genova ECIE, Ed. M. Cuccu & P. A. Rossi.

siderata indemoniata, mentre un bambino di nove anni cadeva in accessi simili a quelli degli epilettici, da cui usciva raccontando delle visioni avute e, a tutto ciò, la gente attribuiva una causa soprannaturale.
Le sostanze "delirio-inducenti", tra cui la Segale cornuta, causano uno "stato confusionale con netto offuscamento della coscienza, disorientamento nel tempo e nello spazio, eccitazione psicomotoria ed irritabilità, senso d'angoscia", unitamente a "massivi disturbi psicosensoriali, con frequenti allucinazioni uditive o visive [...], disturbi del linguaggio ed altri sintomi, sia neuropsichici che fisici.". È stato dimostrato, inoltre, che "Diversi composti dell'acido lisergico (contenuto nello sclerozio della segale cornuta, dal quale viene sintetizzato l'LSD) sono attivi, anche se a dosi decisamente elevate, ed hanno effetti simili all'LSD; ..."[49].
Secondo le informazioni enunciate in *Tossicologia Forense e Chimica Tossicologica*[50], alcuni studi hanno stabilito che quando 1.000 chicchi di cereali contengono 1-3 sclerozi di *Ergot*, si può produrre intossicazione e, inoltre, non esistono mezzi per prevenire l'ergotismo nel bestiame[51]. Durante l'uso sperimentale controllato del LSD, sono state osservate convulsioni del tipo di quelle del *grand-mal*, accompagnate da vari sintomi, tra cui incoscienza, ansietà acuta, panico e perdita d'identità. Il recupero, generalmente, si verifica nel giro di molti giorni e i "viaggi" spiacevoli sono particolarmente frequenti fra i soggetti al di sopra dei 35 anni. Un altro fenomeno osservato è il così detto *flashback*, che si verifica frequentemente dopo l'uso cronico del LSD. Questo fenomeno consiste nel verificarsi spontaneo di stati allucinatori che possono accadere mesi ed anni dopo l'ultima ingestione di LSD[52].

Alla luce delle informazioni sopra esposte, quindi, si può affermare, con una certa sicurezza, che la chiesetta di San Giorgio era meta di pellegrinaggi da parte degli infermi, che chiedevano la guarigione dalla Peste e dalle altre forme morbose, oltre che dei sani, i quali chiedevano d'essere risparmiati dai frequenti contagi. La possibilità che i casi di Ergotismo fossero confusi con quelli di Lebbra o Peste (contro le quali s'invocava San Giorgio), e quindi non identificati dai cronisti dell'epoca, non è improbabile, mentre il fatto che le apparizioni siano accadute in Inverno s'accorda con il periodo in cui compare con maggiore frequenza la forma convulsiva, che si manifesta anche con allucinazioni.
Tra l'altro, la diffusissima devozione popolare nei confronti di Sant'Antonio abate, invocato anche nei casi di epidemie di Ergotismo, trova riscontro in un affresco risalente alla seconda metà del XV secolo e tuttora visibile sulla parete esterna di un vecchio edificio del Centro Storico di Verdello[53]. L'immagine, quasi totalmente mancante nella sua metà inferiore, dopo il restauro non ha messo in evidenza elementi che potessero essere indicativi del fuoco, attributo direttamente relazionato con il "Fuoco di Sant'Antonio", ma questo potrebbe dipendere dal suo cattivo stato di conservazione. La presenza in Verdello di un'immagine di Sant'Antonio risalente alla seconda metà del Quattrocento, quindi, potrebbe avvalorare la richiesta di protezione dal contagio di qualche epidemia di Ergotismo, così diffuso in quell'epoca.
Le testimonianze dove si afferma che "... assai huomini da bene che li

[50] LODI Franco, MAROZZI Emilio. 1982, *Tossicologia Forense e Chimica Tossicologica*, Edizioni Libreria Cortina, Milano.

[51] LODI F., E. MAROZZI, op. cit., p. 409.

[52] LODI F., E. MAROZZI, op. cit., p. 413.

[53] AGOSTINELLI Rinaldo, SCOTTI Riccardo . Marzo 1986, "Decorazioni Sacre Esterne", *CRONACHE VERDELESCHE. Quaderni di storia e cultura a cura della Biblioteca Comunale di Verdello*, Verdello, 3: 14-39.

AGOSTINELLI R., SCOTTI R.. Novembre 1993, "Decorazioni Sacre Esterne (2ª Parte)", *CRONACHE VERDELESCHE. Quaderni di storia e cultura a cura della Biblioteca Comunale di Verdello*, Verdello, 6: 21-50.



son stati quasi tutti si amalano gravissimamente ...", "... non mi potrò contenere non vi vada, anchora fusse certo meza la vita dovervi lassare ...", "... alguni altri, aver auto tal paura che ne sono amalati, et de alguni ancora esserne morti ...", "... fuvi alcuno curioso che si volle appressare a detti armati per vedere che cosa fussi; il che come s'appressarono, per paura e terrore subito chascorono malati e stettono in fine di morte ...", inoltre, indicano chiaramente che vi furono molti casi di morte, preceduti da malattie non meglio identificate ma, forse, riconducibili alle intossicazioni alimentari di cui commento sopra.
Inutile soffermarmi, infine, sulle descrizioni delle visioni che, nella loro varietà e tipologia, potrebbero facilmente essere indotte dall'ingestione di sostanze allucinogene.

Testo I

Nella trascrizione ho riportato il più fedelmente possibile la scrittura del testo ma, per semplificare la lettura, ho apportato alcune "correzioni". Nell'opuscolo, infatti, le lettere "v" sono spesso scambiate con le "u" e viceversa (meno frequentemente), le "f" sostituiscono quasi sempre le "s" e le "t", in alcuni casi, sono intese come "z", mentre le linee sopra le lettere "a", "e", "o", "q" e le "p" attraversate da una linea orizzontale indicano abbreviazioni nelle parole che le contengono. In tutti questi casi, perciò, ho ritenuto necessario proporre una versione più consona alla scrittura attuale. Un altro intervento è consistito nella correzione delle spaziature che nell'opuscolo, a volte, non esistono tra una parola e l'altra, oppure sono eccessive tra una parola e la punteggiatura seguente. La punteggiatura, infine, è stata rivista secondo criteri più attuali.



"Copia delle stupende et horribile cose che ne' boschi di Bergamo sono a questi giorni apparse.

ILLUSTRISSIMO. S. mio molto honorando, essendo occorso dalle bande di qua cosa che veramente a ciascuno è di grandissima et inusitata maraviglia, mi è parso per l'officio mio a V. S. notizia darne, per esser cosa di sorte che rarissime volte anzi non forse mai per adietro in alcuna era fu vista et intesa. In la terra del Bergamasco è apparso gia otto giorni et continuamente persevera, per tre o quattro volte el giorno si vede uscir fuora da certi boschi con grandissima et perfectissima ordinaza battaglioni di fanti di 10000 over 120000 per battaglia da ogni sorte di belle arme coverti; et per battaglia, de fanti che sono cinque vedesi a man dextra accompagnati da mille huomini d'arme per battaglia, a man sinixtra quasi infinito numero di genti da cavallo fra huomini d'arme; et in la fanteria mirabile numero di grossa artiglieria, vedesi allo incontro apresentarsi et venir non meno et grande et bello numero di genti; li vedesi anchor andare inanzi et in drieto grandi et animosi capitanij, et baroni a parlamento, poi per poco intervallo loro partiti viene con smisurata et grandissima pompa et superbia tre, o ver quattro huomini a cavallo che per le corone et alti assai segni regali sono giudicati non altrimenti che Regi, quali accompagnano uno che a loro proceden-

do senza una magna maiestade qual comprendere non si può che sia, ma tutti molto l'honorano et reveriscono; et li viene a parlamento con un altro che al mezo del camin lo aspetta che veramente per un sommo et magno Re da tutti è stimato et compreso. Il qual da una numerosa compagnia di Principi et baroni sta attorniato, ma quelli che più appresso alla persona li sono, alli quali è più respecto havuto a risguardarli più presto ambasciatori che altra forte di huomini paiano; et ivi non doppo molti ragionamenti vedesi quel solo Re con fierissimo aspetto et di poca pazienzia armato cavarsi il guanto di ferro, et poi gittarlo in aire et ad un tracto con tortuosa et sfavillante vista e, nel aspecto terribilissimo, scrollar el capo et drieto alle sue genti voltato sentesi tanti suoni di trombe, tamburi et altri multiplici instrumenti invitanti tutti alla battaglia, et seguita un strepito di artiglieria spaventosissimo con gridi si alti et dolorosi che al giudizio mio fino al ciel giungeno. Et chi è in habito francioso, chi alamanno, chi ungaro, chi spaguolo, chi greco, chi turchesco, borbottondo ognuno secondo sua barbaresca lingua con inaudito fremito et martellar di denti, di mazze, di lance, di acutissime et tagliente spade. Tal che a quel instante pare che tutto l'universo sta in extremo conquasso et misera ruina, et ivi si vede non poca copia di bandiere et stendardi spiegati et nel aere ondeggianti et molto sanguinolenti venirsi allo incontro, et con grande impeto l'un l'altro assalirsi et sin fatta una spaventevole et scurissima battaglia fra loro per pezi tutti andar tagliati. Et in verità la cosa è di tanta terribilità che ad altro non la saperrei assomigliare che alle proprie morti, et passato il spazio di meza hora ogni cosa si acquieta et seguono mille altre cose strane mostruose et piene di sinixtri prodigij. A chi è bastato animo di appropinquarsi a quel proprio luogo vede gran numero di porci quali presto presto e vanno et si dipartono. Et doppo tale et tante prodigiose cose altro in quel luogo non si ritrova che pedate di cavalli et parimente di huomini, segni di carra di fuoco, et molti arbori squarciati et appena voltato l'ochio non si vede alchuna cosa mossa; la neve è nel suo pristino stato, che qui è alta mezo braccio, né arboro, né altra cosa guasta et offende in minima parte; et questo è certissimo si come io scrivo a V. S. Et più certa testimonianza gli daria se non fusse che assai huomini da bene che li son stati quasi tutti si amalano gravissimamente da sorte che io insieme con altri compagni havevamo deliberato di andarvi, ma habbiamo posto in tacere, benché credo non mi potrò contenere non vi vada, anchora fusse certo meza la vita dovervi lassare. Ma farò ogni cosa per haver in compagnia messer Ruberto nostro, per veder s'el si portasse si ben in questa cosa, come già fece nella montagna asprissima all'incontro di quelli impetuosi et rabidissimi venti. Altro non scrivo per hora a V. S. di nuovo, che questo mi pare pur troppo per adesso, ma nascondo altro ch'io stimi far grato a V. S. incontinente con studio inscriverrovi. Dio a questo tempo ci aiuti et habbi misericordia, altrimenti tristi et miseri noi, che per disgrazia nostra a tali tempi pervenuti sortiremo quel che più si tamen de sentire. Dubito non poco che a nostri tempi si potrà dire con ragione *consumatum est.* La S. V. qual conosco esser di acutissimo ingegno so che ben mi intenderà in questa ultima parte. Così più presto fussino stati extirpati coloro che acciò tutti ne tireno, et chosì buono come captivo exempio lor ne havessimo dato, ma tutto e per lo meglio,



o ver peggio, il che più stimo.
Data in Castello de Villa Chiara a dì XXIII di Dicembre MCCCCCXVII"

Testo II

Lettera di Antonio Verdello da Brescia a Paolo Morosini (4 Gennaio 1518), nella versione riporta da Chiodi (pp. 45-47).

"*Magn. patron et signor mio hon.mo*

V. M. mi richiede per sue letere li vogli avisar di le nove di bergamascha et scriverli la verità di questa prodigiosa aparitione, unde, per poterli dar de ciò più compita instrutione, ho investigato da diversi et copiosamente favelato con tre homeni degni, di questo; che io non solo, ma quelli stessi che sono stati a veder non sanno bene che afermar la verità: e questo è quanto ho inteso da loro con verità, et di quello che pretendano mi riporto al summo Dio infallibile cognitore di tutte le cose.
Egli è nel piano di bergamascha, lontano de la città cercha sei miglia a la volta de Milano, una antica chiexia piccola et campestre nominata San Zorzi posta quasi in mezo di tre vilagi nominati Verdelo, Osio et Levate, dove affermano alguni che anche per tempi passati, a le volte, si ha veduto et sentito strane cosse. Cercha questa chiexia, sono campi spaciosi coperti di neve, e in quelli, due mede de letame, et non molto lontano li è uno boscheto.



Questo è il locho dove da 25 zorni in qua circha, al levar dil sole et similiter nel tramontar del sole, per due ore vel zercha, sono apparute grande et meravigliose cosse; nè solamente a dui over tre, ma ad migliaia de homini che ivi a fin solo di veder se sono in diversi tempi transferiti.
Alcuni dicono haver veduta grandissima quantità di gente d'arme a piedi et a cavallo, et corere et discorere dal boscheto a la chiesia per quelli campi, et esservi cari di artellarie et di feno quali pareano esser sostenuti con corde come se volessero cadere; et per tal corere levarsi gran polvere a l'aere, et questi andar poi sopra et tecto di quella chiesia et ivi far gran fatti; et poco da poi metersi come in ordinanza, et dividersi in tre squadroni et inviarse verso quella villa vicina, et pocho andati inanti disparere et perdersi totalmente; et che tali per la maggior parte pareano homeni senza capo, e poi che erano dispersi, andando al locho dove erano aparuti, non si vedeva né la neve un minimo vestigio, né pedata de homo, né de animale alcuno.
Altri dicono haver veduto non homeni a piedi né a cavallo, ma umbre a modo de homeni senza capo che pareano nascere de la terra et alcune di quelle diventar grandi in forma de giganti, et che quelle mede de letame pareva fussero cressiute come dui grandi monti; et tale umbre pareano se movesseno, et hora se unisseno insieme, hora fusseno pur assai, et hora pochissimi.
Altri dicono haver veduto, non gente d'arme ni umbre, ma innumerabile quantità de porci che rugivano et salivano in aere facendo gran discorrere in qua e in là, e non di meno spariti che erano, non si vedeva ne la neve impressione alcuna, per la quale apparesse che li fusseno stati nè porzi né altro. Uno altro, con chi ho parlato, dice, hessendo conduto lì a

veder, dove erano pur assai altri, che prima li parve advedere pur assai migliara di pecore nere et bianche passegiavano sopra la neve; et pocho stante, sparite quelle, cominciorno apparere bovi assaissimi bianchi et rossi; et pocho stante parea che fusseno tanti frati a paro a paro bianchi et negri; et ultimamente li parve vedere infinito numero di gente d'arme a piedi et a cavalo et molti con lanza su la cossa, et esser lì ancora capeleti, et tutti passegianti et correnti per quelli campi con moltitudine di carri di feno.
Questo è quanto ho potuto saper di tal novità. Mi racomando etc.
Post scripta. – Si ha inteso da uno homo da bene, che, passando per lì et essendosi monstrato il locho dove erano conduti molti a veder, anche lui se fermò, et standо atentissimo per vedere, molti de li astanti diceano vedere meravigliose cosse, et gente poste in ordinanza, et pur lui niente vedeva; se non che al fine li pareva vedere due umbre de statura et altezza de homo senza capo, forte, obscure, l'una da po l'altra venir per la neve verso la chiesia, et vicinati a quella visibilmente disparere.
Ancor ho inteso, esser stati alguni, al tempo de le apparitioni, quando manifestamente si vedevano quella gran cosse, li quali andorono fino alla chiesia et de tali alguni sono andati et ritornati a salvamento affirmano che, proximati a la chiesia, niente vedeano se non quelli lochi nella sua natural forma; non di meno, a quelli stavano lontani parevano che queste umbre havesseno circondati questi altri vivi. Et dice haver parlato ancor con dui di questi che lì sono andati in diversi giorni l'uno da l'altro. Dice de alguni altri, aver auto tal paura che ne sono amalati, et de alguni ancora esserne morti.
Alguni sacerdoti circonvicini, sperando de placar et quietar quelle orrende visioni, uno giorno andorono là in processione et ne la chiesia cantorono messa per le anime di sepulti lì; et dicono ch'el cessò quelle apparitione per intervallo di certi pochi giorni, tamen che da poi ancora sono ritornati. Et chi dice ancora che sono aparute a la Basela, loco distante cercha quattro miglia tenendo verso oriente. Altro non ho inteso; se per l'avenir potrò haver altro, lo dinoterò a vostra magnificentia, alla qual iterum mi ricomando." (pp. 45-47).



Testo III

Lettera di Marin Saracho, spedita da Bergamo il 28 Dicembre 1517, nella versione riporta da Chiodi (pp. 47-48).

"De qui tutti questi paesi sono in paura, per esser demostratione che appareno ogni zorno due frati sie miglia lontano da Bergamo. Idio per clementia sua ne adjuti. La matina, a hore 18, el se ritrova in una campagna, da una banda è uno boscheto, da l'altra uno altro boscheto, in mezo l'è una colina, et se levava fuora de quel boscheto dui armati con le labarde et vengono in zima de la colina; da l'altra banda ensivano tre armati ed andavano dove sono coloro, facendo acti di man, et ogniun li vide; et da una banda ensivano fora da 12 milia armati con le pestaruole et con labarde, et ogni cossa si vede stando un pezo. Vengono dui Re con le corone in testa, in mezo di loro uno homo barbuto, et andarono sopra quella colina et parlarono insieme; a piedi dil boscheto sarano

5.000 cavali lizieri con le sue artellarie. Da poi 6 over 7,000 homeni d'arme con le artellarie a l'ordine. Stando uno pezo, uno di quelli Re si cava el guanto, et butato in aere, et cominziava a sonar le trombe, nachare, tamburini, et bombarde et vedesi portar in aere busti de homeni et cavali, et questo dura per due hore. Da poi disnar ogni cossa cessa et la brigata va lì et non vede cosa alcuna, pur zapegata la neve. Queste sono gran cosse, et quello ve scrivo è vero come l'Evangelio di San Zuane." (pp. 47-48).

Testo IV

Cronaca di padre Donato Calvi, pubblicata in *EFFEMERIDE SAGRO PROFANA* ..., volume II, a p. 401, sotto il titolo di *Prodigi di natura, Moftri, Prefagi*, alla data "XII Decembre 1517".

"In quello, e susseguenti giorni replicatamente si viddero nell'aria sopra Verdello, e luoghi vicini inusitati portenti. Apparver ordini di battaglioni uscir da un bosco, in ciascun de quali, che eran cinque potevan esser dieci milla, e più fanti con mille huomini d'arme per uno, e à man sinistra infinito numero di cavalli leggieri, e per contro un altro simil essercito con grossissimi pezzi d'artiglieria. V'eran Capitanij, e Rè di corona, e vedevansi abboccamenti fra loro uno de quali riverito da tutti, che s'abboccò con un Rè indi cavatosi un guanto lo gettò in aria. Seguirno à ciò rumori, e strepiti d'artiglierie, voci terribili, combattimenti fieri, fatti d'armi atrocissimi che spaventavano ogn'uno, e pareva minacciassero la caduta del Cielo. Trè è quattro volte al giorno per più d'una settimana questi prodigi si viddero con terror universale della patria. *Porcacchi nelle note al Guicciard. Celest. p. I. lib. 9. cap. 14. Lett. del C. Bartol. di Villachiara.*"



Testo V

"Au dict an 1517 [1518], en janvier, à Rome et par de là, tant en l'air que en terre, en un boys, furent oys plusieurs gens d'armes se combattre, et sembloient estre environ VI ou VIII mille hommes; et y oyoit-on comme coullevrines, bombardes et armures sonner les unes contre les autres; laquelle bataille dura bien une heure au plus, sans touttefoys rien voir. Après on oyoit plusierus pourceaulx, en pareil nombre, se combattre, dont le populaire espouvantè estimoit que ces pourceaulx signifioient les infidelles mahometistes".

LA MEDICINA POPOLARE TRA SAPERE ANTICO E MAGIA

Massimo
CENTINI
Studioso di Tradizioni Popolari, Torino



Il ricorso alla cosiddetta medicina popolare è pratica ancora viva nella nostra cultura occidentale; non solo quando le normali possibilità della medicina canonica sembrano impotenti davanti alla malattia, ma anche nella normale prassi, in particolare in quelle località in cui il legame con la tradizione è più forte.
La medicina popolare in molti casi propone una particolare convivenza tra razionale e irrazionale alquanto problematica, non sempre ascrivibile solo alla superstizione. Intorno alla sua complessa struttura si sono coagulati millenni di esperienze, tradizioni e credenze nate quando la magia, la religione e la scienza erano così vicine da sembrare un'unica realtà.
Quanto noi oggi definiamo medicina popolare è soprattutto uno strumento capace di ricomporre simbolicamente, prima di tutto, l'equilibrio uomo-natura nel rispetto delle regole di una "biologia-mitica" il cui sapere è stato parte del patrimonio culturale collettivo per molto tempo.
Oggi, in piena crisi di valori e di critica della scienza, il ricorso e la riscoperta di metodi terapeutici "altri" – non privi di ascendenze magiche – risulta una strada quasi obbligata da parte di una cultura che, spesso disperatamente, cerca nuovi equilibri e nuove strade per ritrovare l'armonia.
Questa ricerca può essere perseguita ripercorrendo il passato, al fine di scoprire un'anima per la scienza, proponendo così una convivenza tra il sapere scientifico, il simbolismo, la religione e il mito.
Affidandosi al soprannaturale, all'insondabile, il malato si lascia trasportare quasi passivamente in una dimensione in cui anche gli aspetti più paradossali delle pratiche terapeutiche reclamano una loro ragione d'essere e cercano di condurre a risultati concreti.





La malattia e la guarigione (o la sua ricerca) creano una tensione che necessita sempre di motivazioni esterne al malato, che diventano causa a cui correlare un rimedio. E così come la malattia può avere un'origine dovuta ad una fattura o ad un sortilegio attuato con l'ausilio di mezzi soprannaturali, di contro la guarigione può essere determinata da un intervento altrettanto soprannaturale portato da guaritori, maghi, ma anche da santi taumaturghi.
Sono, questi, due livelli che conducono ad un unico risultato: mentre il primo – che potremmo definire laico – è frutto di un comportamento quasi esclusivamente vincolato ad un simbolismo magico, l'altro si esprime su un piano eminentemente religioso e devozionale, che però può comunque scivolare in atteggiamenti marcatamente superstiziosi e feticistici.



Analizzando in generale le problematiche connesse al concetto di malattia in ambito popolare, constatiamo che gli atteggiamenti umani variano notevolmente dalla fase di criminalizzazione a quella pietistica, pur sempre conservando un'aura a tratti influenzata da una visione simbolica degli eventi. Certe malattie infatti, nella tradizione popolare, ghettizzavano il malato, che spesso veniva relegato ai limiti della collettività e osservato con disprezzo, ma anche con paura.
Nella cultura contadina la malattia è sempre stata in sospensione tra il piano fisico e oggettivo e quello soprannaturale, entro il quale giocava un ruolo importante il rapporto con l'immaginario collettivo. Si tenga comunque conto che fino a tempi abbastanza recenti, la malattia era socializzata all'interno della comunità e il malato era posto sotto la protezione del gruppo, che attivava i propri sistemi empirici di terapia e di controllo. Infatti, fuori dalla civiltà tradizionale, "la malattia lungi dall'essere vissuta come un fatto da socializzare, è sentita come una minaccia e la prassi dell'ospedalizzazione assume spesso un senso di emarginazione. A Roma nell'Ottocento si diceva che chi entrava in ospedale ci entrava per morirci e non per guarire. L'idea poi di partorire all'ospedale veniva subito associata a quella di una nascita illegittima, immorale e vergognosa. I figli che facevano ricoverare i vecchi genitori erano stigmatizzati come snaturati, tanto scarsa era la fiducia nella pubblica assistenza" (C. Gatto Trocchi, 1983, pag. 17)
Spesso le malattie erano gerarchizzate per essere meglio caratterizzabili e le loro specificità si differenziavano in relazione alla loro presunta origine, spesso ritenuta, nella visione arcaica, pena per un peccato commesso. Oppure, secondo l'interpretazione più volgare, prodotto di un sortilegio. In entrambi i casi, si trattava comunque di una lettura feticistica della malattia, determinata dall'atavico modello di causa-effetto.
La cultura medica erudita di tradizione antica ed araba, quella religiosa che correlava la malattia al concetto di peccato e di espiazione e quella popolare basata su sistemi empirici e magici, convivevano in una

Nella pagina precedente: Salvator Rosa: *La strega.*

In alto: illustrazione della copertina de *Il trattato della strega di Newbury* del 1643.

dimensione fortemente simbolica, in cui la malattia era un segno polivalente. Poteva essere punizione divina, ma anche prova per temprare il cristiano, secondo un'interpretazione che aveva l'esperienza di Giobbe come referente; di contro risultava effetto della magia alimentata da pratiche malvagie attuate dagli adepti del male.
Nella sostanza i medici, i maghi, ma anche i preti e i sovrani si trovavano in concorrenza, dando vita ad un universo fortemente sincretistico nel quale convivevano tendenze interpretative spesso del tutto opposte.
Ogni pratica pareva correlata ad una concezione quasi "animistica" dell'universo, nel quale ogni singolo elemento, anche il più piccolo e insignificante, risultava parte di un solo grande meccanismo.
Emblematica in questo senso è l'interpretazione di Ildegarda di Bingen (1097-1179) che vedeva nella malattia il perturbarmento dell'ordine cosmico di cui il corpo dell'uomo era parte integrante, "sottomesso allo stesso ordine quadripartito di corrispondenza fra i quattro elementi di cui è composto esattamente come tutta la loro natura (aria, fuoco, terra, acqua), i quattro umori che sono loro rispettivamente associati (sangue, bile gialla, bile nera, pituta o flemma), le quattro qualità del freddo e del caldo, dell'umido e del secco, i quattro temperamenti (sanguigno, collerico, melanconico, flemmatico)" (J. C. Schmitt, 1992, pag. 292). Su questo aspetto ritorneremo nel successivo capitolo.
Gli studi etnomedici offrono precise indicazioni per una lettura razionale delle pratiche terapeutiche tradizionali: da queste ricerche provengono anche le prime indicazioni per una più lucida analisi di quell'ampia fenomenologia caratterizzante il problematico rapporto magia-medicina.
Inoltre, nella letteratura antropologica, i diversi modi con cui sono chiamati i depositari del sapere della medicina tradizionale, in effetti dimostrano quanto queste forme terapeutiche siano dominate da una forte ambiguità di fondo. Sciamano, medicine-man, stregone, guaritore, mago, ecc.: sono nomi che rintracciamo frequentemente nella documentazione raccolta dall'indagine sul campo. C'è però un problema di





L'orto magico.

allineamento semantico, in quanto, nella tradizione occidentale, i termini strega o mago hanno un significato non sempre connesso al mondo della medicina, ma più vicino a quello del sortilegio o del demoniaco. Nella letteratura scientifica anglosassone troviamo il termine *witch doctor* (dottore delle streghe) che sintetizza abbastanza chiaramente il concetto qui espresso, compattando in un solo termine due figure opposte ma, paradossalmente, nella cultura popolare, con alcuni punti in comune.

Quando l'inspiegabile, impermeabile alle interpretazioni della razionalità irrompe nel quotidiano con la sua forza devastante, la "spiegazione" magica risulta spesso l'unica possibile. Davanti al mistero della malattia, la cultura ha elaborato una propria spiegazione attraverso un percorso simbolico che fa riferimento alla magia, suggerendo di contro una sorta di riscatto soprannaturale basato su credenze del tutto indenni alle ragioni della scienza.

IL RUOLO DEL SOPRANNATURALE



In genere, nelle culture in cui medicina e magia sono strettamente connesse, si afferma una visione magico-religiosa dell'esistenza in cui il processo taumaturgico si ritualizza in un rapporto paziente-medico fortemente vincolato al soprannaturale. Le pratiche terapeutiche si appoggiano su un apparato rituale che si serve di strumenti e di elementi simbolici destinati a convogliare certe tensioni verso specifici nodi emotivi, che indubbiamente possono esercitare una forte pressione all'interno della fenomenologia psico-somatica.

Un aspetto molto caratteristico della terapia popolare è costituito dall'idea che attraverso filtri, malefici e altri mezzi, sia possibile acquisire potere sulla vita altrui, condizionandone la salute. Siamo davanti ad una forma di mentalità prelogica che ritiene di poter agire sul mondo attraverso gli espedienti della magia simpatica.

Un altro tipico esempio della medicina popolare è rappresentato dall'utilizzo di filtri. Sull'ingredientistica di questi preparati vi sono numerosissime fonti, che, pur avvalendosi di ricette ricorrenti, prevedono spesso prodotti specifici le cui caratteristiche sono da porre in relazione all'area geografica e culturale in cui una certa mistura è prodotta e utilizzata.

Generalmente nei filtri sono presenti ingredienti che presentano alcune specificità:

a) prodotti naturali con esplicite caratteristiche terapeutiche e psicoattive;

b) materia organica con valori simbolici molto chiari (sangue, mestruo, sperma, ecc.);

c) oggetti simbolici in relazione con il contesto della religione (croci, immaginette, versetti biblici, ecc.).

Un altro aspetto che andrebbe approfondito riguarda le caratteristiche socio-economiche di quelle che nella letteratura etnologica sono definite "malattie del popolo": si tratta di patologie lamentate solo dai membri di un certo gruppo entro il quale sono conosciute le diagnosi, le profilassi,

il decorso e i rimedi, mentre risulta del tutto esclusa la medicina ufficiale, costretta spesso a circoscrivere certi fenomeni all'etnopsichiatria.
Nelle diverse esperienze della medicina popolare, occupa un ruolo fondamentale l'apparato segnico-gestuale, in cui è evidente una chiara commistione tra elementi religiosi (segno della croce, preghiera, ecc.) ed altri riconducibili alla pratica della magia (formule, uso di componenti come pietre, animali, ecc.).
Tutto questo complesso mette in moto precisi meccanismi psicologici che certamente hanno una loro importanza nell'ambito della pratica terapeutica, così come riveste notevole valore il legame con la religione cristiana, che, sul piano psicologico, possiede effettive potenzialità, in particolare nella coscienza del malato.
Al fine di considerare quanto sia stretto, nella medicina popolare, il rapporto tra terapia e magia, basti ricordare che spesso i guaritori ancora oggi sono ritenuti capaci oltre che di guarire certe malattie, anche di togliere il malocchio e soprattutto porre in evidenza i rapporti tra la sofferenza fisica e le regole di un universo metafisico accessibile mediando magia e religione.
Il potere di questi personaggi, in genere, era ed è, secondo la coscienza popolare, dovuto a motivazioni di discendenza, o per specificità determinate dalla nascita.



Come avremo modo di constatare meglio nelle pagine che seguiranno, nella cultura popolare mago e guaritore spesso si confondono, scambiandosi i ruoli e ponendo tra loro in relazione ambiti diversi e in contrasto, come la religione, la medicina, le superstizioni.
Sarà capitato a molti di sentire parlare del potere delle "segnature". Alcuni guaritori - maghi di campagna hanno il "dono del tocco", ovvero possono toccare la parte malata di uomini e animali, "segnarla" con la croce e con oggetti attinenti alla religione, per esempio olio santo, cera, immaginette, pezzetti di reliquie e invocazioni rituali, possono allontanare il male.
Il mago-terapeuta non è però un personaggio qualsiasi: quasi sempre la sua nascita è per alcuni aspetti straordinaria: può essere venuto al mondo con la membrana amniotica (nato con la camicia), settimino, nato il giorno di Natale, ecc. Queste sue prerogative biografiche avrebbero condizionato profondamente la sua vita, rendendolo in qualche modo speciale, dotato di poteri straordinari, negati alla maggioranza.
Va osservato che, in qualche caso, la guarigione operata dal mago è tale perché la patologia è effetto di un disturbo di carattere psicosomatico. In questo senso è diretta l'interpretazione proposta dalla psicoanalisi: "il cerimoniale magico basta a determinare, tanto presso il mago quanto presso il paziente, un sentimento di soddisfazione. E il risultato realmente ottenuto sarebbe in fondo secondario" (G. Roheim, 1930, pag. 130).

ARCHEOLOGIA DEL SAPERE POPOLARE

Nello snodo temporale in cui il passaggio dalla civiltà agricola a quella cittadina si esprimeva con maggiore forza, la frattura tra medicina popo-

lare e medicina ufficiale risultava insanabile. La prima, che nel proprio itinerario rituale lasciava trasparire evidenti influenze cultuali pagane, di fatto era pratica eretica, in quanto espressione di un empirismo in contrasto con la religione.

La lotta contro la medicina popolare è ampiamente documentata in numerosissime proibizioni dei sinodi, che consideravano queste esperienze terapeutico-cultuali alla stregua della pratica magica e, dal XV al XVIII secolo, vicende facilmente collocabili sulla scia della stregoneria. Tutto ciò anche in relazione all'uso illecito di prodotti e simboli della religione all'interno della pratica terapeutica "altra", in cui paganesimo e cristianesimo erano strettamente legati nel meccanismo terapeutico.

Il sincretismo rituale che caratterizza molte manifestazioni della medicina tradizionale, ancora ai nostri giorni, ci permette, infatti, di scorgere all'interno dei rituali terapeutici popolari il forte ruolo del sacro espresso con segni ufficiali del culto dominante, ma interpretati attraverso una lettura simbolica svincolata dai dogmatismi canonici.

Ad esempio, nella metà del XVI secolo, il sinodo di Adria (1564), prescriveva una speciale custodia per i "vasi della Chrisma, et altre sante untioni accioché, alcuno scelerato non habbia facilità di servirsene ad usarli a mal fine".



92

Le "sacre materie", candele, palme benedette, incenso (sinodo di Isernia, 1693), "raschiatura di patere" (sinodi di Gravina 1569 e di Cagliari 1659) spesso erano poste accanto ad altri prodotti, non proprio liturgici, che però avevano il potere di accentuare le possibilità magico-terapeutiche degli intrugli ottenuti. Ne abbiamo memoria nel sinodo di Ferrara (1751): "grasso di nascenti fanciulli, ossa de morti, acqua benedetta, sale che avanza al Battesimo, olio delle lampade che ardono nella chiesa"...

In un processo per stregoneria celebrato nel XVII secolo nel Biellese, una fattucchiera interrogata in quanto ritenuta strega, nel descrivere alcune delle proprie pratiche terapeutiche, non nascose il forte sincretismo che dominava le sue forme magiche di guarigione. In esse il rituale medico si avvaleva di una struttura simbolica vincolata all'*iter* liturgico cristiano e alle sue forme di orazione, che di fatto erano notevolmente condizionate dalla funzione evocativa della parola e del gesto: "si piglia l'olio di salvia e poi gli si recitano sopra queste parole, segnandole con la mano: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Et si ritorna a segnare dicendo: in nomine etc. et si reiterano tre volte, e poi si aggiunge: quest'olio ritorni in sanità, come fecero verso di noi le piaghe di G.C. Et poi si segna con una mano (dicendo come sopra) et si unge la parte offesa et le ferite, et unta che è la piaga si lega con una pezza di camisa portata da un maschio e non da femina et si lega la pezza intraverso et così al contrario in forma di croce".

Il caso, naturalmente, non è l'unico; ecco un altro frammento tratto da un processo celebrato nel XVII secolo in Friuli: "il padre di Saverio, el ga fat bolir un miscuglio de erbe con vin de la messa ch'el se ga fato dar dal paroco con un pretesto. El xe sta atento che non vegnise fora, e 'l lo ga fato bolir a piàn a piàn, perché, a più né la gaveva da morir la strega".

L'uso di "cose sacre" della liturgia cristiana all'interno delle pratiche terapeutiche popolari, documentato nei sinodi e nelle omelie, risulta

ampiamente diffuso nelle aree rurali nelle quali il totale abbattimento del substrato magico pagano non fu mai effettuato.
Altre notizie spicciole sul tema dell'impiego di cose sacre a fini terapeutici si possono spigolare qua e là nei sinodi. A Piacenza (1589) viene proibito il ricorso all'apertura del messale per curare l'epilessia; portare la mano alla bocca durante la lettura del *Vangelo*, preservava da ogni malanno (Genova 1574); in Asti (1597) si ricorreva alla celebrazione di Messe secche, anche fuori di chiesa, per ottenere la guarigione dei malati. Il sinodo di Gravina del 1569 informa che si poteva guarire da alcuni mali portando al collo pietre attaccate con filo, e dopo un certo periodo, dovevano essere nascoste in chiesa.



Infine, anche il numero delle candele accese per la Messa aveva - accanto a un prevalente significato cabalistico - un valore terapeutico. Accennano a questa credenza i sinodi di Vicenza (1566), Faenza (1569) e Comacchio (1579). Ancora pochi decenni fa, nelle Marche, vi era l'usanza di far bere al malato l'acqua (presa di nascosto) con cui il prete si lavava le mani durante la Messa.

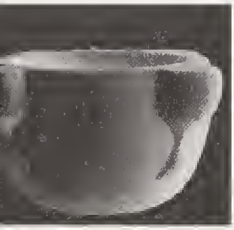


Queste formule alternative di pratica terapeutica, che erano ampiamente condizionate da un rapporto con il sacro interpretato attraverso parametri del tutto svincolati dai rigori del dogmatismo, spesso rientrano sulla scia delle tante manifestazioni della religiosità popolare, dominate a tutti i livelli dal sincretismo. Il risultato è un amalgama complesso, condizionato da una serie di motivazioni di ordine socio economico, agenti all'interno del contesto in cui certe formule simboliche rituali si affermavano: da un lato l'autorità teologica della Chiesa e dall'altro un atteggiamento "meno evoluto", ancora rivestito di influenze sacrali-naturalistiche direttamente vincolate a necessità materiali dirette.
Va chiarito che il fenomeno religioso diventa popolare quando manifesta un'apparente ostilità all'oggettivazione sistematica della fede religiosa; quando si presenta come un'esplosione di soggettività, tentando di accostare il divino all'orizzonte mentale dell'uomo. In pratica si assiste ad una sorta di umanizzazione di Dio, accentuata da una serie di tecniche di dialogo create direttamente dall'uomo, senza alcuna verifica teologica.
Va però obiettivamente osservato che non tutte le forme magico-religiose sono basate su un rozzo empirismo senza alcuna valenza teorica; infatti, non di rado queste pratiche risultano costruite sull'esperienza e plasmate dalla ragione in uno stretto connubio tra attività pratica e attività rituale.
A consolidare il rapporto tra oggetti e prodotti della liturgia cristiana e le pratiche eretiche della medicina popolare, contribuirono le credenze che

In alto: *Tempesterie* 1489.

facevano di molti santi e uomini di Chiesa dei maghi. Da Sant'Agostino sappiamo che San Pietro era popolarmente ritenuto un "arcimago", perché, con le sue arti, riuscì a far sì che Cristo fosse adorato e considerato Figlio di Dio.
L'apocrifo *Vangelo di San Giacomo* narra come il sangue di Zaccaria, padre del Battista, ucciso nel tempio, si sia trasformato in pietra; questa storia venne utilizzata in un incantesimo contro le emorragie ed è stata preservata in versioni greche, copte e latine; era conosciuta in Russia e persino in Islanda. Vi è – ed è largamente diffuso – un incantesimo contro il mal di denti, scritto in latino nel periodo anglossassone, ma tramandato anche in antico bulgaro, di cui in Inghilterra esistono ancora versioni corrotte in volgare. Questo incantesimo si può facilmente far risalire al *Vangelo* apocrifo *di San Bartolomeo*. Una preghiera magica contro i serpenti e contro tutti i veleni è attribuita a San Paolo: l'avrebbe pronunciata quando si salvò dal morso di una vipera velenosa di Malta, come è raccontato negli *Atti degli Apostoli* (28,3-6).

IL RUOLO DEL SIMBOLO



Senza dubbio la malattia costituisce per l'uomo uno dei momenti più critici della sua esistenza: infatti la sofferenza non solo limita il singolo, ma può presentare ricadute sul piano collettivo, creando squilibri nel gruppo sociale in cui l'ammalato è inserito.
Come abbiamo accennato nelle pagine precedenti, il singolo o il gruppo attuano diversi strumenti per opporsi alla patologia, ma mettono in gioco anche altre esperienze basate principalmente sulla simbolizzazione della malattia, al fine di correlarla ad un universo che ponga in relazione rito e mito, realtà e immaginario.
La sonda delle scienze che guardano con interesse e curiosità alla medicina popolare si trova davanti ad un corpo di esperienze in cui sono presenti atteggiamenti e modalità che danno vita ad un universo magmatico, che non consente generalizzazioni, poiché richiede allo studioso di calarsi nelle singole esperienze e nei loro retroterra culturali.
In generale si avverte comunque che, nella medicina popolare, il livello magico-sociale e quello terapeutico-empirico risultano spesso così vicini da essere difficilmente scindibili.
Un'osservazione molto generalizzata ci consente di porre in rilievo che nella medicina popolare le cause destinate a determinare vari tipi di patologia sono identificabili in alcune tipologie ricorrenti:
corpi estranei: si tratta del più antico e diffuso fattore psicologico patogeno, considerato origine di una malattia. La sua natura è ovviamente variabile in relazione alla cultura in cui si manifesta il fenomeno. Ad esempio la possessione di uno spirito comandato da un nemico (livello etnologico), oppure la presenza del diavolo (livello cristiano) possono essere ritenute le cause della malattia; ma anche la magia nera – fattura, malocchio, ecc. – viene considerata la fonte che ha prodotto la patologia;
infrazione di regole: la malattia può essere prodotta in seguito all'infrazione di un tabù che, per quanto riguarda la cultura popolare occidentale, ha nella prevalenza dei casi origine nella superstizione. I casi sono



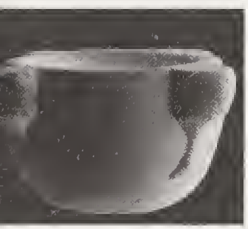
L'attrezzatura del mago.

innumerevoli: si passa da quelli la cui origine può essere individuata nella religione (ad esempio, mangiare carne il Venerdì Santo produce disturbi alla digestione), a quelli in cui il contatto con il piano della razionalità sfuma inesorabilmente (il cervo volante procura il cancro);
influssi malefici naturali: si tratta del frutto di un'elaborazione mentale la cui origine è da ricercare in fattori esclusivamente psicologici. Secondo questo modello interpretativo, alcune malattie sarebbero da attribuire all'azione di animali, piante e minerali: l'azione sarebbe però esclusivamente di tipo simbolico, quindi del tutto scollegata da eventuali cause patogene, germi, tossine o veleni;
persone: in questa categoria vanno posti coloro che, secondo il parere dell'ammalato o del terapeuta, sarebbero all'origine della malattia. Anche in questo caso siamo completamente nel dominio della superstizione, in cui i termini di riferimento in genere si sottraggono a qualunque valutazione scientifica.



Come si evince da questo sintetico elenco, gli elementi che nella medicina popolare possono essere posti alla base delle patologie hanno spesso origine in situazioni in cui entrano in gioco fattori umani del tutto svincolati dall'effettiva patologia e quindi risultano curabili con terapie simboliche dove gioca ancora un ruolo fondamentale l'aspetto psicologico.
Le scienze dell'uomo indagano in questa direzione le motivazioni attraverso le quali la medicina popolare manifesta una sua reale efficacia: "meccanismi che non sono solo di tipo farmacologico, legati agli effetti terapeutici dei principi attivi o di associazioni presenti ad esempio in taluni organi di animali o in certe piante (come avviene appunto nell'erboristeria), ma sembrano collocarsi assai spesso sul terreno psicosomatico e talora, specie nell'ambito dei procedimenti diagnostici, su quello parapsicologico" (A. Scarpa, 1988, pag. 45).

Il riferimento all'ambito parapsicologico relazionato a quello della medicina popolare, appare interessante, anche se deve essere naturalmente valutato con le dovute cautele.
Già De Martino aveva sottolineato l'importanza di questo tipo di approccio, chiarendo che per lo sguardo antropologico "ha una importanza relativamente secondaria che un dato fenomeno paranormale ci sia e prende invece rilievo fondamentale il seguente problema: se un dato fenomeno paranormale emerge in questa o quella cerimonia, nel corso di questo o quel rito, e nel contesto di un dato ordine culturale regolarmente funzionante, in che modo esso è condizionato dalla vita culturale entro la quale esso emerge, e quali sono propriamente le modifiche di questo condizionamento che più sfavorevolmente influiscono sulla emergenza paranormale? O anche: in che modo operano i simboli mitico-rituali nel quadro dei diversi ambienti socio-culturali?" ("Giornale Italiano di Ricerca Psichica", 1963, Anno 1, pagg. 81-86).
Appare chiaro, ancora una volta, che, al di là del fenomeno in sé, quanto merita l'attenzione degli studiosi sono soprattutto le condizioni che conducono a quel fenomeno. Nel caso specifico della medicina popolare, anche quando potrebbero entrare in gioco elementi "altri", come gli effetti determinati da aspetti parapsicologici non definibili *a priori*, si tratta prima di osservare senza preconcetti ogni manifestazione. Infatti va considerato che la scienza occidentale ha elaborato i propri metodi di ricerca in costante polemica antimagica e di conseguenza anche in costante polemica con gli eventuali fenomeni parapsicologici, poiché inclusi nel condizionamento magico-cultuale.

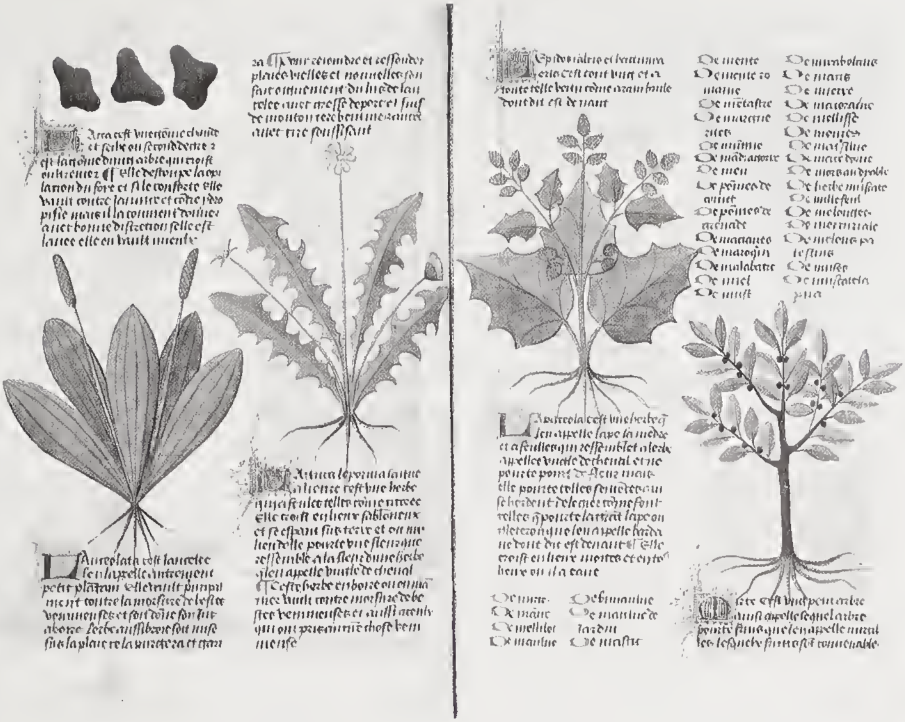


Riferiamoci ancora a De Martino: "la scienza occidentale ha contrapposto ad un sapere occulto privilegiato, non comunicabile a tutti quale era quello della magia, un sapere democratico, intersoggettivo, pubblico nei risultati, e tale che – almeno in linea di principio – può essere diffuso a tutti i livelli della società".
L'attenzione per gli aspetti parapsicologici all'interno della valutazione della medicina popolare oggi occupa un ruolo non più secondario come in passato, soprattutto in relazione agli studi che la moderna etnomedicina ha via via condotto in culture molto diverse da quelle occidentali. Si tratta di contributi fondamentali, le cui tesi spesso collimano con quelle dei ricercatori, calati nelle realtà "tradizionali" occidentali: ciò induce ad ipotizzare l'esistenza di rapporti e atteggiamenti comuni negli uomini davanti al mistero della malattia e alla pratica terapeutica simbolica.

LA FUNZIONE DEL RITO

I percorsi rituali della medicina popolare, per quanto articolati e complessi, diversificati da prerogative specifiche, sono comunque contrassegnati da tutta una serie di motivi ricorrenti che possono essere isolati:

Tipologia della terapia:
a. contatto con soggetto terapeutico
b. assunzione del soggetto terapeutico
c. pratiche rituali a sfondo magico-sacrale parallele ai punti a) e b)





Mediazione:

a. persona (guaritore-mago)
b. luogo naturale (bosco, fonte, pietre, ecc.) o antropizzato (luogo di culto, santuario cristiano, ecc.).

Materiali terapeutici:

a. vegetali
  1. utilizzati direttamente sul luogo
  2. conservati e trattati

b. acqua
  1. bagni o assunzione direttamente sul luogo
  2. utilizzo di acqua considerata terapeutica (benedetta, ma non solo) conservata per quando si presenta la necessità

c. pietre
  1. terapia attuata sul luogo
  2. parti conservate per essere utilizzate quando occorre

d. animali
e. reliquie
f. effigi
g. materiali provenienti dal mondo della religione e utilizzati spesso all'interno di rituali sincretistici.

Azioni effettuate con scopi terapeutici:

a. omeopatia
b. superstizione
c. raccolta di prodotti

d. danze
e. percorsi rituali

Fenomeni soprannaturali:
a. apparizioni
b. miracoli

È necessario tener conto che in alcuni aspetti tipici che contrassegnano la ritualità delle pratiche della medicina popolare possono essere presenti manifestazioni che rimandano alla nevrosi ossessiva. Infatti, nell'ambito della psicopatologia caratterizzante la terapeutica tradizionale abbiamo esempi indicativi che conducono comunque ad atti, effettuati in particolare dal malato, non rinunciabili, ripetitivi, privi di un'utilità diretta. Questi atti risultano utili a chi affida a questo *iter* un ruolo importante, che considera condizionante per la propria esistenza: la mancata esecuzione può essere oggetto di crisi ansiogena.
Osservando queste azioni, si scorge che queste ritualità, in cui prevale l'aspetto nevrotico-ossessivo, presentano alcune caratteristiche specifiche:



a. non sono utili immediatamente a fini pratici;
b. chi le effettua è consapevole della loro inutilità pratica immediata;
c. chi le pratica si sente però obbligato a compierli;
d. l'omissione di un atto cerimoniale, per varie motivazioni, determina angosce nel soggetto (senso di colpa);
e. l'esigenza dell'osservazione è spesso scandita da un numero ripetitivo di riti, e può risultare condizionata da una specifica spazialità e da tempi prefissi;
f. dopo aver compiuto il rito il soggetto avverte un senso di protezione contro l'angoscia;
g. l'angoscia primaria, che alimenta la nevrosi ossessiva, immediatamente si carica con un'altra ansia, determinata dalla preoccupazione di non aver effettuato il rito secondo le necessarie regole.

Freud pose in evidenza che vi sarebbe un rapporto tra i cerimoniali ossessivi e gli oggetti rituali di alcuni comportamenti superstizioni, così che la nevrosi ossessiva è un equivalente patologico del rituale religioso, una religione privata, mentre la religione può essere considerata una nevrosi ossessiva e universale.
Nella sostanza quindi, esisterebbe una solidarietà antropologica tra angoscia e rito; le prime testimonianze scientifiche sull'argomento provengono dalla ricerca etnologica, che ha dimostrato come in ogni cultura vengano a costituirsi cariche ansiose e angoscianti, spesso determinate dalla conflittualità fra speranza di attuare il bene economico utile alla sopravvivenza e il rischio del fallimento dell'impresa determinata all'ottenimento del bene.
Nella sostanza, il rito è quindi qualcosa che consente di riscattare il peso dell'angoscia, determinato a portare verso una rottura del nucleo angosciante attraverso una serie di percorsi simbolici.
Il rito, sia esso connesso alla medicina o alla magia, consente di ritrovare il modello garante di un equilibrio perduto e fa sì che, per un limitato

lasso di tempo, la tensione nevrotico-ossessiva possa allentarsi con tutti gli effetti positivi che ciò può determinare.

TRA TERAPIA E IMMAGINARIO

Come è stato posto in rilievo dai folkloristi che si sono avvicinati alla medicina popolare, non sempre nelle patologie è possibile tracciare una precisa linea di demarcazione tra le affezioni che coinvolgono il piano esclusivamente fisiologico da quelle che invece sono ascrivibili alla sfera psicologica e mentale. Ciò perché spesso nella medicina popolare entrano in gioco aspetti simbolici provenienti dall'universo del rito e della magia: in questo modo si producono attese terapeutiche che non possono essere soddisfatte dalla sola azione farmacologica, ma richiedono il contributo di elementi culturali atti a "garantire", nella mentalità del malato, l'effetto finale.

In una dimensione terapeutica di questo tipo, gioca un ruolo importante l'effetto placebo, autentico propulsore, non solo nella medicina popolare, di molte guarigioni da malattie e disturbi di carattere psichico.

Un tempo la medicina dichiarava apertamente di avere tre supporti: la magia (parte soprannaturale), la psicologia (parte umana) e le cure somatiche (parte animale), "con il passare del tempo la magia e la psicologia sono scomparse di fronte a un materialismo riduttivo nato da un positivismo trionfante. La psicologia è rientrata dalla finestra della psicanalisi e del comportamentismo, mentre la magia è stata lasciata ai guaritori ed ai ciarlatani" (P. Laplantine, 1973, pag. 11).



Negli ultimi decenni è stato però dimostrato scientificamente che la suggestione è in grado di attenuare – sebbene in piccola misura – il dolore. Infatti, la percezione del dolore ha molte componenti e quella psichica svolge un ruolo fondamentale. L'effetto *placebo* – che si basa soprattutto sulla forte fiducia nei confronti di colui che pratica la terapia – ha la potenzialità di attenuare, in genere in un terzo dei pazienti, la sofferenza, anche quando non esiste una cura farmacologica operante sul fisico, ma semplicemente un prodotto simbolico (ad esempio acqua e zucchero) indicato come medicina.

Nella medicina popolare, l'effetto placebo ha probabilmente costituito un importante riferimento, basando soprattutto la propria affermazione sulla suggestionabilità dei pazienti, resa ulteriormente sensibile dall'apparato rituale che in alcuni casi accompagnava la pratica terapeutica.

È stato dimostrato, ad esempio, che una frase del tipo: "Ti dò una sostanza che diminuirà il dolore" determina nel cervello la liberazione di endorfine ed encefaline: sostanze chimiche che vanno ad agire su alcuni recettori proprio come la morfina.

Inoltre, bisogna considerare che esiste anche il cosiddetto effetto *nocebo*, il cui ruolo è opposto a quello del *placebo*.

Se, ad esempio, viene pronunciata la frase: "Ti dò una sostanza che aumenterà il dolore" ad un individuo già sofferente, il suo dolore tenderà a crescere; anche in questo caso la procedura avrà effetto almeno su un terzo dei pazienti.

Davanti a questi fatti si comprende quindi quale sia il peso dell'effetto

placebo, in particolare in un ambito terapeutico nel quale entrano in gioco – come nella medicina popolare – elementi simbolici basati su un forte sincretismo, in cui non è assente soprattutto l'aspetto rituale e magico-religioso.

CONTESTO E FONTI

In definitiva, valutando in generale il fenomeno della medicina popolare, si constata la presenza di un identico contesto culturale, condiviso sia dall'ammalato che dall'operatore terapeutico. Contesto in cui agiscono codici di comunicazione identici, che producono un sistema coerente di ruoli e di attese reciproche.
Oggi le pratiche della medicina popolare non sempre provengono direttamente dall'analisi sul campo o dalla viva voce degli operatori: ciò è dovuto al fatto che gran parte di questo patrimonio culturale è andato perduto e risulta rintracciabile solo nelle memorie di poche persone o nelle preziose raccolte frutto di appassionati cultori.
Le attuali condizioni storiche, nelle quali si è affermato il moderno sviluppo tecnico-scientifico, hanno prodotto estesi processi di laicizzazione del pensiero e radicale trasformazione dello stile di vita. Tutto ciò ha profondamente inciso su quelle esperienze simboliche che si avvalevano del meccanismo simbolico e del mito.



100

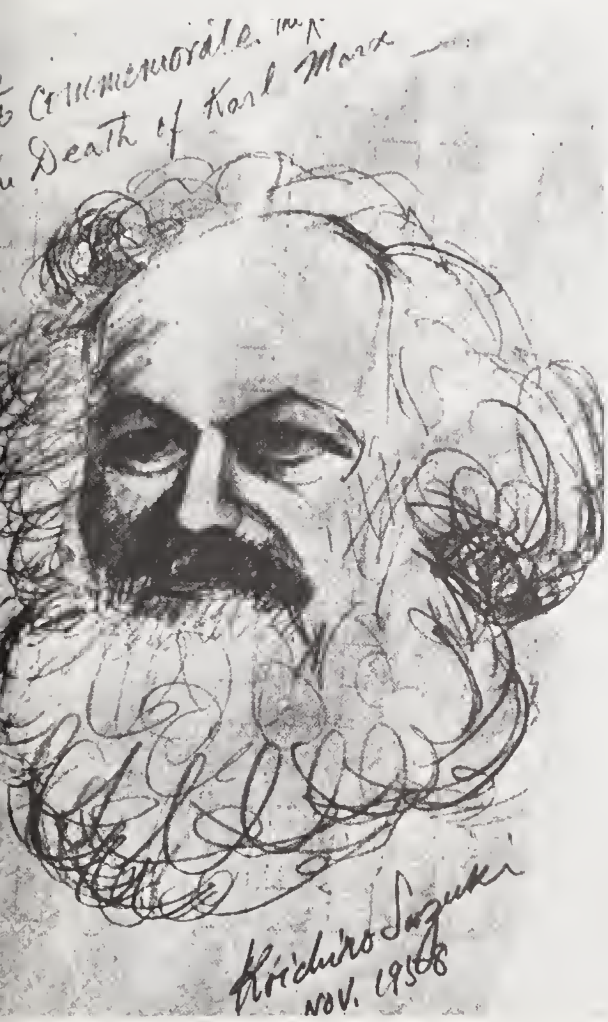
Va comunque obiettivamente considerato un fatto importante: oggi il complesso di credenze e di pratiche della medicina popolare non può essere considerato perduto o completamente chiuso in una dimensione quasi archeologica, bensì si deve considerare modificato dai processi di urbanizzazione e industrializzazione. Le sue attuali sovrastrutture ne hanno in parte mascherato l'autentico volto, che, però, rimane invariato nelle sue linee portanti.
Riscoperta del passato, New Age, medicina alternativa, nuove mitologie, hanno un po' stravolto parte dell'antico sapere della medicina popolare europea, creando improbabili intersezioni con ambiti della cultura via via indicate senza alcuna cura filologica.
Non sempre queste operazioni sono state condotte con il dovuto rigore, determinando di conseguenza la creazione di un "medicina popolare sui generis", non correttamente parametrizzata alle fonti originali ed esaminate in relazione al contesto geografico-culturale di provenienza.
Il valore della medicina popolare sfrondato dagli orpelli di neo-mitologie, propone un rapporto molto stretto tra scienza e religione, tra l'arcaico empirismo del popolo e l'universo della magia. È da questo rapporto, se analizzato con il dovuto equilibrio, che possono giungere importanti indicazioni culturali per conoscere quanto sia sconfinato il campo del sapere della tradizione e quanto sia difficile, in molti casi, tracciare senza incertezze la linea di demarcazione tra medicina popolare e medicina ufficiale.

MARXISMO E STATI DI COSCIENZA. Un rapporto da chiarire

Maurizio NOCERA
Storico e Ricercatore, Lecce

Relazione tenuta al convegno della SISSC "La visionarietà nell'arte, nella scienza e nel costume". Perinaldo 23-26 agosto 2006

A rifare un'attenta lettura degli scritti di Karl Marx è possibile rintracciare solo alcuni riferimenti diretti alla questione della componente astratta dell'uomo, quella parte che gli antichi filosofi, ad iniziare dai presocratici, pensavano fosse occupata dall'elemento "spirito", altrimenti pensato come "anima", termini che per noi oggi si configurano sotto il titolo di coscienza.



Eppure Marx si interessò molto della coscienza, come pure della spontaneità umana, solo che indirizzò le sue speculazioni al rapporto della sfera astratta dell'individuo con il concreto vivente, vale a dire con la struttura economica dello sviluppo produttivo.

Si interessò del problema, sia pure indirettamente, a partire dalla sua dissertazione dottorale, ma anche dopo, in altri scritti.

Gli approfondimenti che egli fece furono quelli relativi all'arte e alla religione.

È nota la sua frase: "la religione è l'oppio del popolo" con la quale, affrontando il problema dell'alienazione della coscienza della classe dal luogo e dal momento storico produttivo, indicò come improduttiva e fuorviante l'"evasione" dell'operaio da

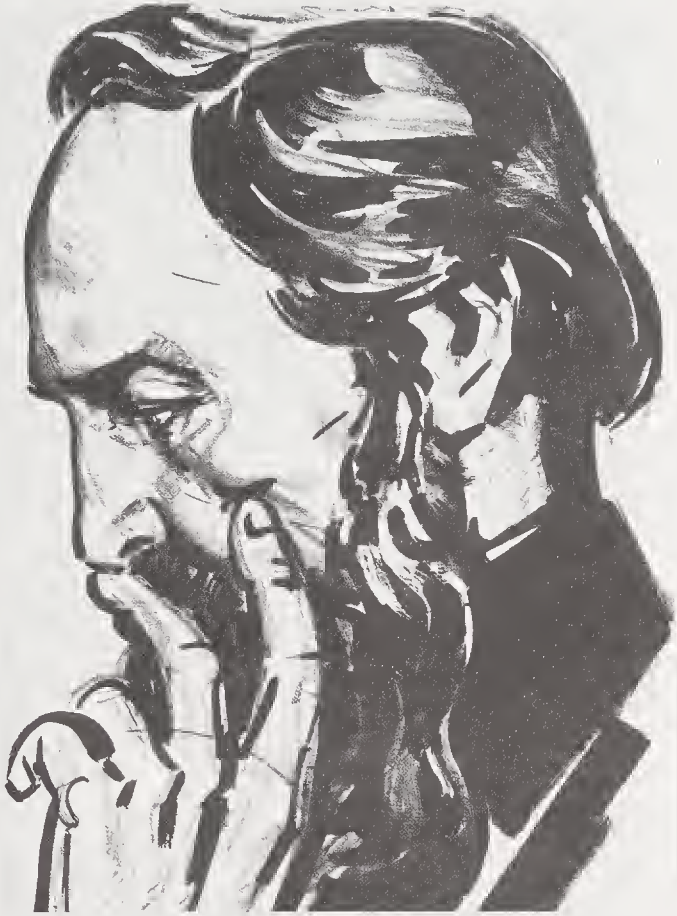
Le illustrazioni dell'articolo rappresentano Karl Marx e Friederich Engels.

ciò che quotidianamente andava eseguendo.
Nel testo *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 scrive: “L’oggetto del lavoro è quindi l’oggettivazione della vita generica dell’uomo: poiché egli si sdoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, bensì attivamente, realmente, e vede se stesso in un mondo fatto da lui. Allorché, dunque, il lavoro alienato sottrae all’uomo l’oggetto della sua produzione, è la sua vita generica che gli sottrae, la sua reale oggettività di specie, e così trasforma il suo vantaggio sull’animale nello svantaggio della sottrazione del suo corpo inorganico, della natura”.
In questo passo la sua preoccupazione è rivolta a che l’operaio non perda di vista la sua condizione di sfruttato, in un certo senso che resti vigile su questa sua specifica condizione, cercando di rendersi cosciente dei continui tentativi alienanti di chi lo sfrutta perché, altrimenti, egli oltre a perdere la sua forza-lavoro rapinatagli perde anche la sua stessa “vita generica”. Marx vede quindi l’alienazione, la condizione dell’individuo di farsi obnubilalmente espropriare dei suoi beni, come un fatto negativo. Sul rapporto specifico di sfruttato/alienato, Marx non ha torto, anche se poi la sua speculazione filosofico-politica – ma non poteva essere diversamente dati i tempi – si ferma solo qui, non sondando il terreno della sovrastruttura psichica dell’individuo.

Oggi sappiamo tutti che non era compito di Marx sondare la sfera dello psichico. Nello stesso periodo in cui egli operava sulla struttura economica delle società con sviluppo produttivo capitalistico, era già nato lo psichiatra Sigmund Freud che, qualche anno dopo la morte di Marx, rivoluzionerà potentemente il sapere relativo alla sfera dello psichico e



della coscienza. Con Freud e, successivamente, con C. G. Jung e i loro epigoni, nasce la scienza che comincia a studiare gli stati di coscienza in modo nuovo, appunto su basi scientifiche.



Nelle società nelle quali noi oggi viviamo pensiamo all'alienazione come "viaggio" attraverso il quale tentiamo di separare il corpo dalla sua difficoltà di vivere, proiettandolo in quello stesso mondo che Marx aveva indicato come "mondo fatto da lui", "mondo sognato" o comunque "mondo altro", cioè mondo pensato e quindi sognato.

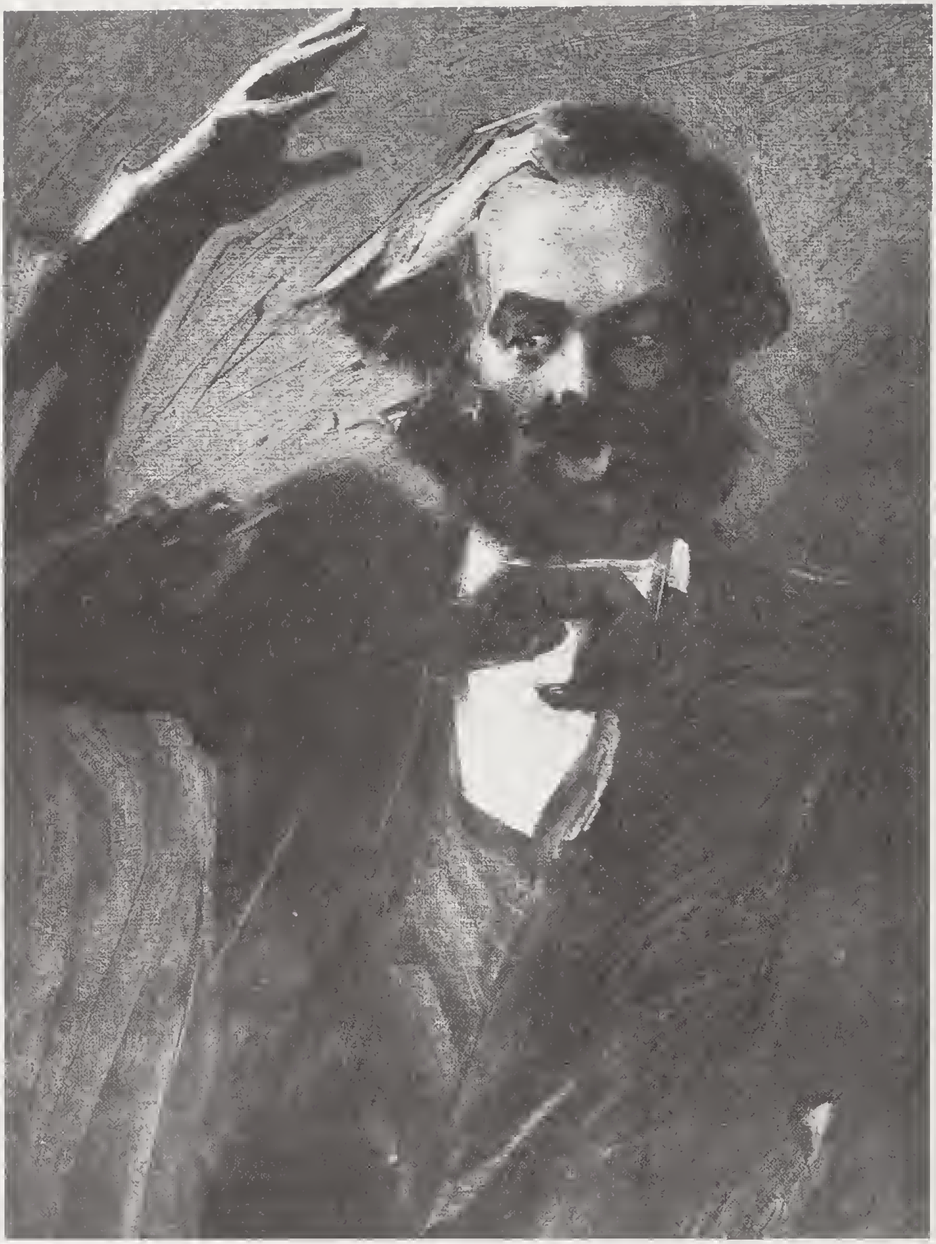
Su questo psichico "mondo altro" o "mondo sognato" ha scritto un lucidissimo saggio Marco Margnelli sul numero 12 di *Altrove* (2006, pp. 37-46), appunto "Sognare lucido", "che vuol dire avventurarsi nei propri sogni conservando la lucidità della coscienza sveglia". Tenere all'erta "la coscienza sveglia", quindi, proprio quello che Marx richiedeva allo sfruttato per non farsi rapinare della propria "vita generica" dallo sfruttatore.

La preoccupazione scientifica di Marx era rivolta a salvare l'uomo (l'operaio) dalla bruttura dello sfruttamento capitalistico per cui, in quel preciso momento storico, per lui non c'era tempo per analizzare la sfera psichica dello stesso soggetto analizzato sotto il profilo della pancia e vedere quindi cosa gli accadeva a quel livello.

Dei problemi della coscienza e dello spirito umano in modo più diretto si è interessato il suo amico e compagno Friedrich Engels che, in uno dei suoi più importanti libri, *Dialettica della Natura*, ha scritto sull'argomento un intero capitolo.

La ricerca scientifica nel mondo degli spiriti, col quale ha inteso dimostrare quanto sia dannoso l'empirismo a-scientifico anche sui problemi che trattano della sfera astratta, quindi coscienziale.

Engels se la prende con i cosiddetti spiritualisti mistificatori della coscienza che, con il raggiro e la falsità praticano il loro mestiere ingannando. Anche noi oggi sappiamo che tali prestigiatori e illusionisti nulla hanno a che vedere con lo studio degli stati di coscienza. Sappiamo che



questa è altra cosa. Nel suo saggio Engels ha scritto: "Appare in questo campo [quello dello spiritualismo] qual'è la via più sicura per passare dalla scienza al misticismo. Non la filosofia della natura con le sue contorte teorie, ma l'empirismo più piatto, che disprezza ogni teoria, che diffida di ogni pensiero. Non si ricorre a una necessità postulata a priori per dimostrare l'esistenza degli spiriti, ma alle osservazioni sperimentali [... di tali spiritualisti]. [...] Sta di fatto che non si può disprezzare la dialettica impunemente. Quale che sia la poca considerazione che si manifesti per ogni sorta di pensiero teorico, resta pur sempre il fatto che non si può porre in rapporto due fenomeni naturali o cogliere il rapporto che sussiste tra di essi senza pensiero teorico. Il problema è solo di vedere se, nella questione data, si pensa in modo giusto o no: la sottovalutazione della teoria è ovviamente la via più sicura per pensare in modo natu-

ralistico, e quindi falso" (Engels, Vallecchi, 1950, p. 229).
Con ciò Engels liquida come insulse tutte le pratiche dei falsi prestigiatori, affermando al contempo il valore indiscutibile della teoria.
Le affermazioni di Engels non sono affatto in contraddizione con quanto è stato fatto in tutto il secolo scorso da vari scienziati che hanno operato sugli stati di coscienza, dallo svizzero Hoffman (scopritore del LSD) agli studi di Daniel Bovet, sugli effetti che il curaro sintetico ha sulla mente.
In fondo oggi la stessa SISSC affida la sua analisi soprattutto ai dati scientifici sottoponendo gli stessi non ad una pratica fine a se stessa (empirismo), ma ad una serie di prove e controprove, quali quelle che si sono fatte e si fanno sugli effetti derivanti dall'uso di sostanze oppure sui risultati derivanti da comportamenti mistici e da miti e culti iatromusico-culturali.
Lo scontro politico per la presa del potere, verificatosi nei secoli XIX e XX tra le due parti meglio organizzate delle società contemporanee, cioè tra la borghesia, detentrice dei mezzi di produzione, e il proletariato, detentore della sua sola forza lavoro e della sua intelligenza, ha provocato una dicotomia non solo sul terreno della struttura economica ma anche su quello della sovrastruttura psichico-culturale, sulla base della quale, in un certo senso, ad avere la peggio è stata la teoria marxista, che sul piano degli studi specifici alla sfera coscienziale è stata relegata in un sorta di vicolo cieco.
Per questo, successivamente a Marx ed Engels, il marxismo e i "vari" marxismi hanno tenuto ben a distanza gli studi su queste problematiche, in particolare sulla coscienza, al suo stato e alle sue modificazioni, perché preoccupati che ciò possa intaccare l'ossatura sulla quale camminava il processo di liberazione dell'uomo dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Questo atteggiamento non è stato dovuto soltanto a un a-priori intellettualistico, piuttosto invece si è trattato come di un problema di fase, proprio così com'è per lo sviluppo organico degli esseri viventi. Noi oggi siamo nella fase in cui anche le competenze scaturenti dalla teoria e dalla pratica del marxismo potranno dare un contributo scientifico alla spiegazione del multiforme ventaglio di interessi sugli stati di coscienza.

Alla fine del luglio scorso, andavo scrivendo questi appunti verificandoli con una rappresentante bolognese (che qui indico con le sole iniziali: R. A. nata a Palermo ma vivente a Bologna) del movimento marxista corrente, piuttosto scettica sul tipo di studi, riflessioni e esperienze che qui andiamo facendo quando, ad un certo punto della conversazione, mi rivela essere stata lei stessa una stigmatizzata (mani e piedi) dall'età di 18 fino a 32 anni (periodo 1968-1982, vale a dire un periodo per lei cruciale della militanza marxista praticata all'interno del gruppo dirigente di un'organizzazione politica di sinistra molto in vista in quegli anni). Data l'eccezionalità del caso, mi sono fatto spiegare il tipo di stigmate, la cui processualità noi già conosciamo, e il percorso medico seguito per la cura.
Successivamente alle stigmati la persona in oggetto ha avuto altre esperienze di evidente suscettibilità all'autosuggestione come, ad esempio,

la scomparsa in una notte di una grossa verruca sul ginocchio allorquando si era posto il problema di rimuoverla chirurgicamente. Dopo una serie di considerazioni specifiche alla sfera coscienziale e sui suoi possibili stati, la rappresentante dell'attuale marxismo corrente mi rivela di essere alquanto perplessa e che comunque sentiva ora l'esigenza di riflettere su fenomeni a lei stessa accaduti ai quali però non aveva dedicato molto tempo. (Il suo caso era divenuto nel frattempo oggetto di studio scientifico per la comunità medica italiana). Questo cambiamento di atteggiamento della rappresentante del marxismo corrente attuale nei confronti degli studi che andiamo facendo non mi porta a dire, *sic et simpliciter*, che basta sapere per capire, né tanto meno disconoscere che nei confronti degli studi e delle esperienze sugli stati ordinari e straordinari di coscienza ci sia stato per molto tempo un atteggiamento ostile da parte del movimento marxista ufficiale e persino repressivo da parte degli stati con società strutturate sull'impianto di tipo marxista. Come pure non posso sottacere che in Unione Sovietica, nella Cina popolare, negli stati socialisti dell'Europa dell'Est, nell'Albania comunista e in altri paesi ad essi vicini, spesso il solo parlare di stati di coscienza poteva portare all'imprigionamento. Ma detto ciò non va anche sottaciuto che proprio nella stessa Unione Sovietica, cioè in quello stesso paese che aveva visto nascere e crescere le ricerche di Pavlov sugli istinti condizionati, v'è stata un'approfondita ricerca sull'aura umana.

In conclusione, Marxismo e stati di coscienza: un rapporto da chiarire. Sì, da chiarire, perché finora sia la teoria marxista come pure i tentativi di esperienze di costruzione di società apparentemente utopico-concrete è stato difficile e ostile a causa di condizionamenti a-prioristici, dogmatici e stereotipati, di fatto antiscientifici, esattamente il contrario di quanto Marx e Engels avevano analizzato e scritto 150 anni fa. Le incomprensioni, i non detti e i non fatti, secondo me, sono dovuti fondamentalmente alla fase dello sviluppo di quelle stesse teoria e pratica. Il processo di sincretismo del cristianesimo, dell'islamismo e delle molte altre fedi asiatiche sull'antico animismo e paganesimo dura da più di duemila anni e sappiamo non essere ancora totalmente concluso.
Il marxismo, come potente teoria scientifica di analisi dei fenomeni in generale, anche se impiantato sul millenario ceppo democriteo, è nato appena ieri e l'umanità non ha ancora introiettata tutta la sua valenza positiva. Gli stati di coscienza, gli ordinari e gli straordinari, i sogni, quelli lucidi e quelli del sonno profondo, i "mondi altri" e i "viaggi" nell'altrove, i miti e i culti ancestrali, i suoni e le luminescenze, sono anch'essi terreni sui quali sta nascendo (per alcuni versi è già nata) una nuova riflessione su base assolutamente scientifica, che per quanto riguarda noi italiani, hanno oggi un punto di riferimento sicuro e incoraggiante: l'eccezionale e straordinario lavoro di uno scienziato italiano di nome Marco Margnelli.

IL MISTERO ELEUSINO E LA RIVOLUZIONE PSICHEDELICA

Carl A.P. RUCK
Filologo,
Università di Boston

Relazione tenuta al convegno della SISSC "La visionarietà nell'arte, nella scienza e nel costume". Perinaldo 23-26 agosto 2006

R. Gordon Wasson lanciò la "rivoluzione psichedelica" con un articolo pubblicato su *Life* del 13 maggio 1957, nel quale descrisse la sua esperienza nella notte del 29-30 giugno 1955 nel lontano villaggio di Huautla de Jiménez, Oaxaca, con la *curandera* o sciamana mazateca María Sabina, della quale cercò di proteggere l'identità sotto lo pseudonimo di Eva Mendez. In tale articolo, fu usata per la prima volta l'imbarazzante espressione "funghi magici", probabilmente inventata dal redattore della rivista. Da banchiere internazionale professionista qual'era, R.G. Wasson era il candidato più improbabile per un ruolo del genere. Assieme alla moglie, Valentina Pavlovna, avrebbe pubblicato nello stesso anno *Mushrooms, Russia, and History*, [Funghi, Russia e Storia], un testo che avevano cominciato a scrivere nella metà degli anni Quaranta come libro di cucina, con una sola nota a piè di pagina riguardante "la nobile arte della conoscenza dei funghi praticata dagli slavi del nord". L'articolo su *Life* di fatto mirava a pubblicizzare il libro, munificamente pubblicato a spese di Wasson in edizione limitata di sole 512 copie, fatto che lo avrebbe sottratto all'attenzione del grande pubblico: il prezzo originario di 175 dollari è ora salito a diverse migliaia, un investimento di cui Wasson andava fiero.

La nota a piè di pagina fu ampliata fino a sostituire il testo originariamente previsto. Si dilungarono nel descrivere l'incanto di un evento che risaliva al loro matrimonio nel 1928, quando Valentina, nata in Russia, durante la loro luna di miele si ostinò a raccogliere funghi, che l'anglosassone Gordon battezzò *toadstool* [letteralmente "sedia del rospo"], consideran-

Maria Sabina

doli tutti indistintamente disgustosi e velenosi. Negli anni di ricerca che seguirono, parallelamente alle loro distinte carriere (lei come pediatra), scoprirono che il loro atteggiamento dicotomo verso quel vegetale era ben documentato nelle tradizioni e nelle arti folcloristiche europee, fatto che li indusse a sospettare dell'esistenza di un tabù ben sedimentato e antico riguardo all'uso profano di un sacramento religioso, ancora praticato, come scoprirono, dagli sciamani di alcune popolazioni della Siberia, alle quali naturalmente non riuscirono a giungere a causa della politica dell'epoca.

Ad ogni modo, nel 1952, Robert Graves mandò loro un ritaglio di giornale su un'azienda farmaceutica che citava un articolo pubblicato più di dieci anni prima da Richard Evans Schultes, che sarebbe presto diventato direttore del Museo botanico di Harvard, in una rivista specializzata dall'edizione estremamente limitata, nel quale forniva un resoconto sull'uso di funghi *psicoattivi* da parte degli indigeni delle montagne del Messico meridionale. Wasson conosceva Graves fin da quando il poeta e romanziere lo aveva contattato per la prima volta, per chiedergli come si potesse avvelenare qualcuno con i funghi, mentre scriveva *I Claudius* (*Io, Claudio*, ed it. TEA, Milano, 2000), pubblicato nel 1934. Graves fu il primo a identificare correttamente le sculture mesoamericane in pietra chiamate *mushroom-stones* [idoli a forma di funghi]. Fu questa l'informazione che mise i Wasson in contatto con Schultes, e infine con il chimico svizzero Albert Hofmann. L'articolo sembrava rispondere alle domande che Wasson e la moglie si erano posti, e li indusse a partire alla ricerca degli sciamani mazatechi. Si unì a loro il micologo francese Roger Heim del Museo nazionale di storia naturale, che Wasson aveva incontrato a Parigi nel 1949, dove si era recato per ottenere il permesso di fare alcune riproduzioni di disegni per *Russia, Mushrooms, and History*.

L'articolo su *Life* innescò un'ondata di sperimentazione con questi funghi; per esempio, Timothy Leary mangiò i funghi magici in Messico prima di provare l'LSD o qualsiasi altra sostanza psicoattiva e si dovette attendere fino al 25 marzo 1966 perché *Life* pubblicasse un articolo sull'LSD, quale farmaco per terapie psichiatriche sfuggito al controllo. La diffusione dei funghi ne determinò la definitiva classificazione come sostanza controllata o vietata negli Stati Uniti e altrove nel mondo, evoluzione che Wasson non avrebbe mai voluto provocare. Infatti, a suo parere, le droghe psicoattive (tranne l'alcol) sarebbero dovute essere disponibili in farmacia senza necessità di prescrizione e ai prezzi più economici possibili. Wasson finì



Robert Graves



anche per rendere Maria Sabina e il suo villaggio una meta per frotte di cosiddetti "narcoturisti" e svilì i funghi, che una volta, come dicevano i mazatechi, "ti portavano dove si trova Dio", tanto che Maria Sabina lamentò infine che "quando arrivò lo straniero, i 'sacri bambini' persero la loro purezza, la loro energia, li rovinò; ora non funzioneranno più, e non c'è rimedio".

Nella cultura della droga che ne seguì, Wasson, la cui moglie morì nel 1958, riuscì a rimanere fuori dalla mischia, condannando l'uso delle droghe per quelli che considerava fini ludici, anziché per l'illuminazione spirituale. Andrew Weil, in un articolo pubblicato poco dopo la morte di Wasson nel 1986, gli rimproverò di essere stato snob ed elitario e di aver "relegato la maggior parte di coloro che hanno sperimentato le sostanze sacre nella categoria di Tim Leary e suoi pari".

Wasson temeva di essere contaminato dall'associazione con alcuni dei più noti sostenitori di quegli stessi aspetti dell'esperienza con le sostanze dai quali egli stesso era affascinato. Tutto questo avveniva inoltre sullo sfondo della Guerra fredda e dell'interesse del governo degli Stati Uniti a competere con l'Unione Sovietica nell'uso di agenti chimici a fini di spionaggio e controllo mentale. Albert Hofmann aveva scoperto gli effetti allucinogeni dell'LSD nella sua famosa corsa in bicicletta nell'aprile 1943, che poi descrisse in una pubblicazione farmacologica svizzera nel 1947. Il governo degli Stati Uniti era già stato in concorrenza con i nazisti nella ricerca di un siero o farmaco della verità, ma l'ente interessato fu soppresso alla fine della guerra, dopo di che si scoprirono gli esperimenti condotti dai nazisti con la mescalina nel campo di concentramento di Dachau e ciò indusse gli Stati Uniti ad avviare i propri studi sulla mescalina. Quando infine, nel 1950, l'*American Psychiatric Journal* pubblicò notizie sull'LSD, gli Stati Uniti stavano già conducendo esperimenti segreti. E nel 1951, Captain Al Hubbard, donchisciottesca e carismatica superspia, imprenditore e cosiddetto "Johnny Appleseed dell'LSD", entusiasmò migliaia di persone, tra cui scienziati ed eminenti politici, diplomatici, funzionari dei servizi segreti e personalità religiose.

Durante le loro sessioni mazateche, i Wasson avevano sperimentato il potenziale divinatorio dei funghi messicani. Il resoconto del loro primo

Wasson e Maria Sabina nel 1955



incontro notturno con Aurelio Carreras, il genero di Maria Sabina, il 15 agosto 1953, due anni prima che mangiassero loro stessi i funghi, fu intenzionalmente occultato nel volume *Russia, Mushrooms, and History*. Wasson descrisse l'evento in modo più approfondito nel suo ultimo libro, *Persephone's Quest*. “Ho sempre provato orrore”, scriveva, “per chi proclamava una specie di pseudoreligione della telepatia, mi sembravano persone inaffidabili; se le nostre scoperte avessero richiamato la loro attenzione, avremmo rischiato di essere cooptati da questi indesiderabili”. Carreras, senza suggerimenti o domande, fu in grado di dire ai Wasson che il loro figlio Peter non era a Boston, come pensavano, ma a New York, dove stava per arruolarsi nell'esercito, e che un membro stretto della famiglia sarebbe morto entro l'anno, informazioni poi rivelatesi corrette.

Nel febbraio del 1955, Wasson raccontò il fatto ad Andrija Puharich, quando si incontrarono per l'aperitivo a casa della jet-setter newyorkese Alice Bouverie, che aveva saputo della ricerca dei Wasson da un bibliotecario, mentre svolgeva ricerche sui funghi psicoattivi presso la biblioteca pubblica. Puharich, un medico e parapsicologo americano di origine croata, all'epoca era capitano dell'esercito statunitense, di stanza al Centro per la guerra chimica e biologica di Fort Detrick a Edgewood, Maryland, e conduceva ricerche per la CIA sul controllo mentale con agenti chimici e altri mezzi. Con il permesso di Wasson, passò diligentemente le informazioni su Carreras ai suoi colleghi militari, il che potrebbe spiegare l'infiltrazione della talpa della CIA James Moore, provvisto di generosi finanziamenti, nella spedizione in Messico di Wasson del 1956, la quale dimostra che i servizi di spionaggio consideravano il fungo divinatorio come uno strumento potente nel loro arsenale. Moore considerò il viaggio decisamente sgradevole e, anche se assistette alla seduta, era molto malato e, dimagrito di otto chili, volò via con un pacchetto di funghi, con l'intenzione di isolare e sintetizzare il composto chimico, cosa che di fatto Albert Hofmann riuscì a fare prima di lui.

Heim li identificò come *Psilocybe caerulescens* e l'agente psicoattivo fu denominato psilocibina.

Wasson incontrò di nuovo Puhraich in giugno e lo invitò a unirsi alla spedizione di quell'estate a Oaxaca, ma questi declinò l'invito perché era stato appena congedato dall'esercito ed era occupato a riorganizzare il suo laboratorio nel Maine. Decisero tuttavia di organizzare un esperimento. Durante la seduta, Wasson avrebbe dovuto indovinare che cosa stesse facendo Puharich. Risultò poi che le date erano sbagliate, ed era la prima volta che Wasson mangiava i funghi. Tuttavia, Wasson, che non aveva alcuna idea di come fosse sistemato il laboratorio nel Maine, fece un viaggio dell'anima e, a quanto pare, visitò il laboratorio e fornì una descrizione accurata, se pur inverosimile, dell'edificio come una specie di fienile. In seguito, Puharich descrisse una sua esperienza analoga, in cui viaggiò a lunga distanza e acquisì informazioni accurate, più accurate che se avesse visitato fisicamente il luogo, in quanto descrisse il motivo della carta da parati che in precedenza decorava una stanza che era stata ridipinta.

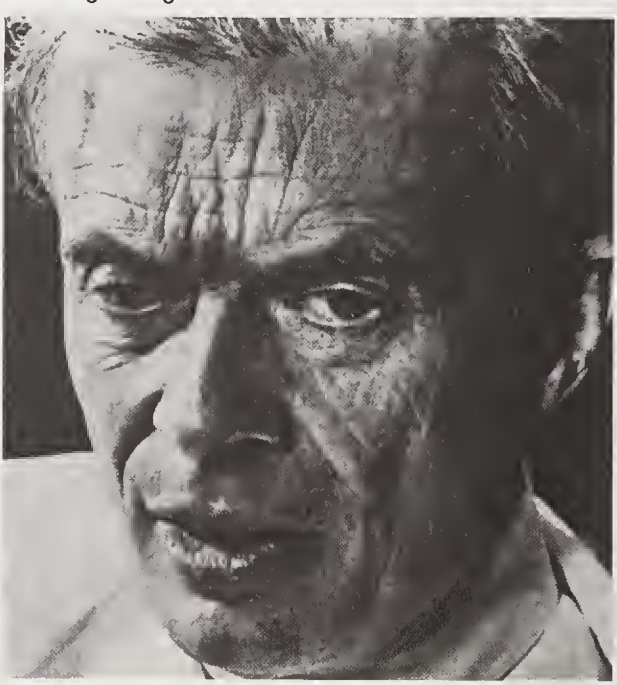
In realtà, come testimoniò Masha Britten, figlia di Wasson, dopo la sua morte, anche lei nelle sue visioni in un'occasione sembrò in grado di librarsi sopra la Terra, ridiscendere e atterrare per far visita ad amici distanti. Anche sua madre ebbe una chiara visione di una città e in seguito, dirigendosi verso Città del Messico seguendo un percorso dif-



Roger Heim

ferente, la osservò dalla cima di una montagna e riconobbe la città della sua visione. Nel 1960, lo stesso Puharich, imitando le spedizioni etnografiche di Wasson, guidò un viaggio di ricerca sugli altipiani del Messico, dove un *brujo* (mago), Blas García, gli mostrò un fungo chiamato Sacro coniglio e gli disse che con esso si poteva volare sul Pacifico e vedere posti lontanissimi. L'esperienza personale di Puharich fu di essere proiettato all'interno "di un palazzo monumentale dopo l'altro".

Tutte queste esperienze paranormali erano indotte dal fungo messicano, cioè lo *Psilocybe*, i cui effetti psicoattivi in passato erano sconosciuti agli stranieri. Tuttavia, il motivo per cui Alice Bouverie, che era una sensitiva o medium, aveva fatto incontrare Wasson e Puharich era legato a uno strano episodio con l'*Amanita muscaria*. Nel giugno del 1954, aveva involontariamente provocato una strana crisi psichica, quando mostrò a Harry Stone, uno scultore olandese, un'antica pergamena egizia; pur non conoscendo né la lingua né l'arte egizia, Stone fu posseduto da un personaggio che in seguito identificarono come Rahótep, un uomo vissuto 4600 anni prima e, nel corso di fenomeni analoghi nei tre anni successivi, Harry parlò in egiziano, scrisse geroglifici e svelò il ruolo dell'*Amanita* nel culto e nell'arte divinatoria degli Egizi. Puharich fornì un resoconto dell'intera vicenda nel suo *The Sacred Mushroom: Key to the Door of Eternity* [I Funghi Sacri: la chiave per la porta dell'Eternità], pubblicato nel 1959. Pur mantenendo rapporti cordiali con Puharich, il quale, nel 1961, lo mise al corrente dei suoi esperimenti di laboratorio che evidenziavano un significativo miglioramento della capacità telepatica nei soggetti che avevano ingerito *Amanita muscaria*, Wasson lo mise in guardia contro la pubblicità negativa derivante dalla pubblicazione, da parte della Associated Press, dei suoi esperimenti sulla percezione extrasensoriale, nonostante si trattasse dello stesso tipo di notorietà che si era guadagnato lui stesso con l'articolo su *Life*.



Aldous Huxley

Sembra poco plausibile che Puharich possa avere inventato l'intera vicenda di Harry Stone, soprattutto perché comportava l'impresa formidabile di imparare la lingua egizia, ma la micologia esulava dagli interessi degli egittologi, sebbene nell'antichità l'Egitto fosse famoso per le sue droghe e i funghi siano presenti in contesti che lasciano supporre un loro possibile impiego rituale. Infatti, Kahlil

Gibran, figlio del poeta libanese, nel 1960 propose a Wasson l'acquisto di una statuetta in bronzo di un dio egiziano, probabilmente Seth, con funghi che gli crescevano sul capo. Gibran, che era un estimatore di funghi, aveva letto il libro di Puharich e qualche mese prima aveva venduto a Wasson una statuetta precolombiana raffigurante un fungo. Nondimeno, Puharich è in genere accusato di speculare sul lavoro di Wasson e, come molte persone coinvolte nella rivoluzione psichedelica, alcuni aspetti delle sue altre attività tendono a screditarlo, nonostante il sostegno accordatogli da importanti enti governativi. Seguì infatti la carriera del medium israeliano Uri Geller, che riusciva a piegare psicocineticamente i cucchiai, realizzò documentari sul guaritore brasiliano Arigo, che diagnosticava e rimuoveva un cancro al pancreas in soli due minuti con un coltello arrugginito e senza anestesia o sterilizzazione, e addestrò un gruppo di bambini alle tecniche di proiezione astrale presso una fattoria dello Stato di New York, nell'intento di fare una capatina al Cremlino. Credeva anche agli UFO e agli extraterrestri e diresse la Round Table Foundation, i cui membri erano reincarnazioni delle nove divinità egizie e, a seconda del periodo, compresero Aldous Huxley, Gene Roddenbury, il creatore di Star Trek, e L. Ron Hubbard, il fondatore della pseudoreligione denominata Scientology.

Wasson conosceva Huxley e lo considerava un ingenuo, ma il suo *Doors of Perception* [*Le Porte della Percezione*], pubblicato nel 1954, è la descrizione classica di un'esperienza visionaria indotta da peyote/mescalina. Egli introdusse il termine "psicoattivo" nell'epilogo al suo testo *Devils of Loudon* [*I Diavoli*], pubblicato nel 1952, e, nonostante il suo interesse per queste sostanze risalisse al "soma", la droga del suo *Brave New World* [*Il Mondo Nuovo*] del 1931, non fece alcuna esperienza personale fino alla fine degli anni Quaranta, quando diventò un eloquente e influente sostenitore dell'uso di droghe a scopi mistici e trascendentali, fino alla sua morte nel 1963, quando ormai viveva le sue visioni in uno stato di semicecità. Il suo trapasso fu facilitato da una dose di LSD, un uso della sostanza già proposto da Valentina nel 1957.

Wasson si affermò come autorità della quale altri nel campo ricercavano il riconoscimento e si vide collegare a un imbarazzante triumvirato con Timothy Leary, il cui proselitismo giudicava ingenuo, avventato e destinato all'illegalità, e con Carlos Castaneda, il cui *Teachings of Don Juan* [*Gli insegnamenti di don Juan*, Milano, Rizzoli, 1999], pubblicato nel 1966, fu persino più efficace nel divulgare gli aspetti paranormali dell'esperienza psichedelica. Castaneda affermava che il suo sciamano, Don Juan Matus, fosse un intimo conoscente di Maria Sabina. Wasson aveva incontrato Castaneda e in un paio di occasioni si erano scambiati delle lettere. All'inizio, lo considerava sincero, "un giovane sicuramente serio e onesto", ma quando il primo libro fu seguito da una serie di volumi, uno più stravagante dell'altro, Wasson cominciò a sospettare un falso, e a quanto pare Leary era dello stesso parere. Nei libri si trovavano espressioni colloquiali che sembravano prive di un equivalente in spagnolo e Wasson chiese una copia del diario di viaggio di Castaneda, che questi non fu in grado di fornire. Il giudizio finale di Wasson, tuttavia, fu che Castaneda era "un povero pellegrino, perso lunga la strada verso la sua Ixtlán", anche se i libri erano un autentico esempio di poe-

Due iilustrazioni riguardanti *Il Fungo e la Croce* di Allegro

In basso John Allegro



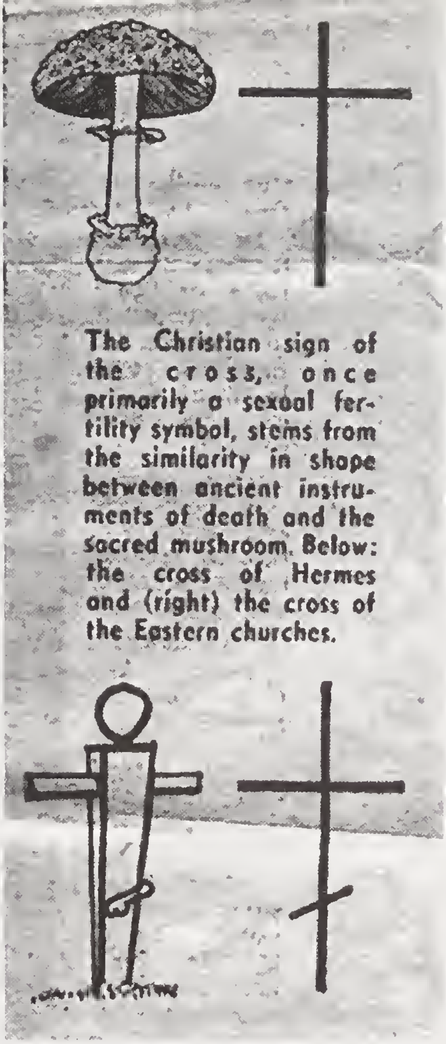
sia etnica, nello stile, come disse egli stesso, di *She* di H. Rider Haggard, un romanzo sull'archetipo femminile, una regina africana bianca, pubblicato in serie a partire dal 1886.

Nel 1963, Wasson andò in pensione e, il giorno stesso in cui cessò la sua attività bancaria, si imbarcò su una nave mercantile diretta in Oriente, per raccogliere materiale che pubblicò poi, nel 1968, in *Soma: Divine Mushroom of Immortality* [*Soma: Il Fungo Divino Dell'Immortalità*], con la collaborazione di una giovane indianista, Wendy Doniger O'Flattery. Nel libro, tentava di far risalire le origini della micofobia europea all'importazione di un culto fungino indoeuropeo, documentato tra gli antichi Ariani, e identificava la pianta-dio *Soma* dei Veda con l'*Amanita muscaria.* Dal 1965, quando tornò dall'Estremo Oriente, fino alla sua morte, visse agiatamente nella sua tenuta di Danbury, nel Connecticut, presiedendo alla controversia provocata dalla sua identificazione del *Soma* e ricercando ulteriori conferme della sua validità.

Quando queste giunsero, con il libro di John Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross* [*Il Fungo Sacro e La Croce*], pubblicato nel 1970, Wasson non riconobbe l'opera, con grande delusione di Allegro. Da studioso amatoriale, Wasson dissentiva dall'opinione dei professionisti. Lui e Valentina avevano sempre sospettato la presenza di un culto dei funghi nel Cristianesimo, che sarebbe stata la causa più vicina e ovvia della micofobia europea. In quest'ottica, già nel 1952, un anno prima di spostare l'attenzione sulla Mesoamerica, avevano visitato la piccola cappella di Saint-Éligie de Plaincourault, risalente al XII secolo. L'affresco nell'abside raffigura l'Albero della Genesi con una forma decisamente fungina, inconfondibile persino nella specie, l'Amanita, con il suo cappello rosso e le caratteristiche verruche bianche, residuo del velo embrionale, che si lacera con la rapida crescita del fungo. Si presume che l'affresco risalga al 1291, anche se alcuni indizi lasciano



supporre che la cappella esistesse già nel 1184 e fosse stata costruita dai Crociati dell'Ordine di Malta, di ritorno dalla Terra Santa. I Wasson sospettavano anche che la passione dei Manichei per i funghi rossi e l'eresia dei Catari, che fiorì nella regione, fossero legate a un'Eucaristia con i funghi. I Wasson, tuttavia, sospesero rapidamente la loro ricerca, quando l'eminente storico dell'arte Erwin Panofsky disse loro che l'albero-fungo era semplicemente la rappresentazione comune, nell'arte medievale, del pino domestico italiano stilizzato. In realtà, gli storici dell'arte sbagliavano: sono tutti funghi e in contesti enteogenici, come nell'albero di Plaincourault, in quanto un affresco sulla parete opposta raffigura l'omonimo della cappella, il maniscalco Eligius, che presiede a un'iniziazione dell'Eletto, il che identifica la costruzione con un rituale cataro di Comunione psicoattiva. Wasson aveva accantonato l'affresco malvolentieri, e lo incluse quindi tra le illustrazioni del suo *Soma*, per ulteriori riflessioni da parte dei lettori. Il padre di Wasson, un prete episcopale, aveva scritto un libro, *Religion and Drink* [La Religione e il bere], pubblicato nel 1914, e aveva prodotto birra e vino illegalmente durante il Proibizionismo. Non si stancava mai di ripetere al figlio che il primo miracolo di Cristo fu quello del banchetto di nozze a Cana e l'ultimo fu l'Eucaristia; Wasson descrisse la sua prima *velada* [seduta notturna] con i funghi come una Sacra Comunione. Era stato suo padre il primo a parlargli del sacramento del *Soma*, il quale si divertiva anche a fargli notare i brani più imbarazzanti della Bibbia.



Allegro, il linguista e studioso dei Rotoli del Mar Morto, un accademico con credenziali impeccabili nella conoscenza delle lingue classiche e del Vicino e Medio Oriente, aveva già pubblicato diversi libri. Aveva letto le opere di Wasson e le aveva apprezzate, era al corrente delle sue scoperte messicane, accettava la sua identificazione del *Soma* con l'agarico muscario e aveva tratto la conclusione logica che Wasson era ancora restio a formulare.

Allegro, l'unico ateo nel gruppo di studiosi che lavoravano sui Rotoli, presentò la sua ricerca sull'uso del fungo in Terra Santa con l'espresso proposito di sfatare la validità della tradizione giudeo-cristiana. Commise l'errore di affermare che tale Eucaristia visionaria riduceva il Cristianesimo a una mistificazione, pur sapendo che Wasson e altri sta-

vano documentando il dinamismo fondato e ancora in pieno sviluppo di tali sacramenti in altre religioni. Il rifiuto sdegnoso e sconsiderato fu immediato e ingiurioso. Due corposi libri furono dati alle stampe in fretta e furia nell'arco di sei mesi. Fu letteralmente spogliato di tutte le sue credenziali accademiche: non esistevano prove a sostegno delle sue tesi e, per quanto ne sapevano i suoi critici, il fungo nemmeno cresceva in Medio Oriente. Fu devastato a livello personale dal rifiuto sprezzante dei suoi studi. Allegro, che non aveva mai provato una sostanza psicoattiva, rispondeva con avversione all'atteggiamento dell'epoca, caratterizzato dall'abuso diffuso, casuale e irresponsabile di sostanze psichedeliche, nel pieno fermento della transizione generazionale e politica che indusse persino Mircea Eliade, l'autorità riconosciuta in materia di religione, misticismo e sciamanesimo, a disconoscere le notevoli prove da egli stesso raccolte sullo sciamanesimo in Siberia e altrove e dichiarare che le droghe erano caratteristiche presenti solo alla stadio finale di decadenza di un culto, ammettendo solo una comunione allucinatoria non autentica con il Divino. Inevitabilmente, si finì per presumere che chiunque esprimesse un parere diverso avesse il cervello devastato dalle droghe.

Wasson scrisse ad Allegro, il quale però non gli rispose mai, probabilmente perché si sentiva ingiustamente rifiutato. Wasson aveva appena pubblicato una lettera in cui attaccava il libro su *The Times Literary Supplement*, evidentemente senza averlo letto, in quanto, come tutti i suoi critici, considerava la documentazione linguistica al di là delle sue competenze. Allegro si sentiva rifiutato anche da Robert Graves, il quale, per la copertina dell'edizione rivista del 1960 dei suoi *Greek Myths* [Miti Greci], aveva usato il famoso bassorilievo di Farsalo, raffigurante le dee Persefone e Demetra, ciascuna con un fungo in mano, probabilmente Amanita; inoltre, Graves avrebbe potuto confermare di buon grado le descrizioni del culto orgiastico di Dioniso fornite da Allegro. In *Food for Centaurs* [*Cibo Per Centauri*], pubblicato nello stesso anno, Graves proponeva proprio ciò che il bassorilievo suggerisce, cioè che la pozione dei Misteri eleusini contenesse un fungo psicoattivo. L'idea fu proposta per la prima volta da Wasson in una conferenza del 1956, il quale però si astenne dall'usare il bassorilievo di Farsalo come prova prima di ricevere il parere di un esperto, come riferì Graves; evidentemente aveva tratto insegnamento dal fiasco di Plaincourault. Nonostante il fatto che seguissero tutti la stessa pista, nel 1972 Graves scrisse a Wasson che Allegro, che aveva esposto con grande chiarezza la sua tesi iconoclasta sulla morte della religione in *The End of the Road* [*Il Termine Della Strada*], era un impostore.

Io stesso venni a conoscenza dell'intera vicenda proprio tramite una copia di *Il Fungo sacro e la Croce*, che notai in una libreria a Londra, quando assieme a Blaise Staples stavamo acquistando un'auto per andare a trascorrere un anno sabbatico in Grecia. La piccola Volkswagen era piena di cose da leggere, i più lunghi romanzi inglesi, dato che offrivano il massimo per il denaro speso, la nostra biblioteca itinerante, che comprendeva una copia degli affascinanti *Miti Greci* di Graves come testo di riferimento. È incomprensibile che Graves, che ha

scritto 140 libri, sia stato ignorato dai suoi colleghi classicisti e che il suo bassorilievo di Farsalo sia passato sotto silenzio. Allegro fu la mia introduzione, soprattutto il suo lavoro su Dioniso, in quanto trattava materiale con il quale avevo familiarità. I suoi rimandi a Wasson mi diressero verso *Soma* e tutto il resto, che mi sarebbero potuti sfuggire perché all'epoca non sapevamo nulla delle tradizioni vedica e mesoamericana, o sullo sciamanesimo in generale.

Il mio lavoro sul materiale produsse due studi, nei quali esaminai quella che infine riuscii a definire più facilmente come *consustanzialità enteogenica*, "referenti botanici nella genealogia dell'eroe", il fatto che divinità ed eroi condividono degli attributi con le piante sacre, un'Eucaristia psicoattiva, e uno studio sulla "pazzia di Eracle", che fu causata, come dimostrai, da agenti botanici. Blaise mi suggerì di mandarne copia a Wasson. Era il 1976. Quasi immediatamente, ricevetti una telefonata da Gordon; stava venendo a Boston e chiedeva se potevamo incontrarci. Andammo a cena insieme e, prima di lasciarci, mi propose un pranzo il giorno seguente all'Harvard Club. Cominciò così un decennio di amicizia, noi gli facevamo visita a Danbury, e lui veniva da noi a Boston, e poi nel paesino sul mare dove ci trasferimmo in seguito. Aveva una segretaria che batteva a macchina i suoi manoscritti e la sua corrispondenza professionale, ma per le lettere personali usava una vecchia macchina per scrivere manuale, che produceva caratteri non allineati e in parte confusi.

Penso che fu proprio in occasione della nostra prima visita a Danbury che Gordon propose di risolvere il Mistero eleusino. Ci incontrammo nell'ufficio di Schultes e Gordon ci presentò, dicendo che ci interessavamo di greco. L'udito di Schultes non era perfetto. "Grano", ripeté "argomento molto interessante". Come risultò poi, si sarebbe proprio trattato di frumento. Non sapevo che Graves era scivolato nel decadimento senile che avrebbe posto fine alla sua vita nel 1985 e che Gordon mi aveva scelto come suo sostituto per i Classici. A quanto pare, in precedenza aveva contattato E.R. Dodds, autore di *The Greeks and the Irrational* [I Greci e l'irrazionale], (1951), ma Dodds aveva mantenuto una cortese distanza. La conferma dell'identificazione del *Soma* da parte di Wasson dipendeva dal ritrovamento di funghi in un'altra religione antica, in un altro luogo in cui gli Indoeuropei fossero migrati, parallelamente alla loro discesa lungo la valle del fiume Indo. Eleusi era la candidata più probabile, in quanto vi si mangiava qualcosa e poi si vedeva qualcosa. In teoria, non poteva trattarsi di una semplice droga, doveva essere un fungo. Tutto questo fu molto sbrigativo, perché avevo scritto su Dioniso e sapevo ben poco di Eleusi, dal momento che era un Mistero, e quindi irrisolvibile, come Mylonas[1], lo scavatore del santuario, dichiarò nel 1960.

1 Vedi Mylonas, George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton University press, Princeton, 1961.

In seguito ci recammo spesso a Danbury, ma questa volta eravamo in auto con Gordon. Qualche anno dopo smise di guidare, anche se tenne la macchina, perché fu fermato per eccesso di velocità e dovette assumere un avvocato per evitare una citazione. Non ci aveva più parlato del progetto proposto, ma, mentre guidava, si rivolse a noi dicendo:



"Immagino che voi giovani abbiate provato tutti gli allucinogeni conosciuti!". Be', non proprio tutti, obiettammo.

A cena conoscemmo Ivonne, la sua governante, che sarebbe poi diventata la nostra assidua assistente, sempre troppo chiacchierona con i suoi ospiti, diceva Gordon e, per questa prima serata, anche la vecchia tata dei suoi figli, che era lì in visita, e Masha, sua figlia, un'infermiera, che sarebbe diventata il nostro supervisore. Gordon non si era dilungato nel descrivere ciò che avremmo fatto, salvo dirci che avremmo provato la pozione eleusina. Sembrava essere una cosa illegale, e probabilmente lo era. Per prepararci, non avremmo dovuto mangiare. Non sapevamo chi, tra i commensali, fosse a conoscenza di ciò che stava succedendo, ma rimanemmo a tavola senza toccare cibo, fatta eccezione per un po' di zuppa al curry, che secondo Gordon non ci avrebbe fatto male. Terminata la cena, Ivonne disse: "Be', divertitevi!". Lasciammo quindi la casa padronale assieme a Masha e andammo verso il fienile, che era stato lo studio artistico del proprietario precedente ed era ora il rifugio privato e la biblioteca di Gordon.

Nel luglio dell'anno precedente, quando Albert Hofmann gli fece visita, Gordon gli chiese se l'uomo dell'antica Grecia avrebbe potuto scoprire un metodo per isolare un allucinogeno dalla *Claviceps Purpurea*, che gli permettesse di vivere un'esperienza paragonabile a quella dell'LSD o della psilocibina. Albert gli aveva fornito la risposta e i campioni, e noi stavamo per provarli. Tuttavia, avevamo solo due dosi a disposizione. Masha si sarebbe presa cura di noi se qualcosa fosse andato storto, ma Blaise non aveva alcun compito, così Gordon gli propose di prendere della psilocibina.

Ingerimmo le pozioni, ci avvolgemmo in coperte per ripararci dal freddo e ci sedemmo intorno al fuoco del camino, mentre Maria Sabina salmodiava dal fonografo. Masha si sedette in un angolo a leggere il *New York Times*. L'ultima cosa che Gordon disse fu che era usanza di queste cerimonie osservare il silenzio, che era un chiaro invito a non chiacchierare. Gordon e io aspettammo quindi di ricevere la visita delle dee. Nulla accadde, come infine annunciai intorno a mezzanotte. "Si", Gordon concordò, "molto deludente". Nel frattempo, Blaise, che aveva ingerito una sostanza psicoattiva nota, aveva esilaranti visioni di sé che veleggiava sui mari con Ulisse, ma non osava parlare, per timore di interferire con

la nostra ben più profonda esperienza. Quando fu chiaro che non eravamo in pericolo, Masha si ritirò nella sua stanza e rimanemmo soli nello studio. E affamati, come proclamò Gordon, a causa del nostro digiuno. Tornammo quindi come ladri nella casa padronale e saccheggiammo la dispensa di Ivonne, banchettando con birra calda e cracker, che fu tutto ciò che riuscimmo a trovare.

La mattina dopo, quando ci ritrovammo nello studio dopo colazione, Gordon ci mostrò il rapporto di Albert sul test biologico e decidemmo di proseguire il progetto, supponendo che il dosaggio fosse stato insufficiente. Avevamo dunque una sostanza che non funzionava molto e spettava a me dimostrare come potesse accordarsi al Mistero, un compito per niente facile.

Ma fu portato a termine. Ho imparato molto sull'etnofarmacologia e l'etnobotanica. Negli anni successivi alla prima edizione di *The Road to Eleusis* [*La Strada per Eleusi*] del 1978, si sono fatte numerose scoperte e una nuova versione della tesi presenta uno scenario più chiaro per la cerimonia e un affinamento della sostanza usata: non l'ergonovina, separata dal complesso variabile delle tossine della *Claviceps purpurea*, bensì l'ergina [ammide dell'acido lisergico] e il suo isomero isoergina, prodotta dall'idrolisi dell'ergotamina tossica, comunemente prescritta in dosi non tossiche come vasocostrittore nel trattamento dell'emicrania. Hofmann aveva condotto esperimenti con tossine pure sintetizzate dalla *Claviceps Purpurea*, che differiscono dal prodotto naturale. La pozione eleusina era essenzialmente analoga all'*Ololuihqui*, o estratto di ipomea, dei Maya.

I funghi chiaramente visibili nel bassorilievo di Farsalo probabilmente non rappresentano il Mistero praticato a Eleusi, il che spiega la sua provenienza dalla Tessaglia, nella Grecia nord-orientale. Vi erano santuari eleusini anche altrove in Grecia. Esistevano inoltre due livelli di iniziazione e a quanto pare i funghi erano adoperati nei Piccoli Misteri, nei quali il sacramento era probabilmente riservato a una sola persona, la donna cui era dato il titolo di Sacra Regina di Atene, la *Basilinna*, che, a quanto si dice, in tale data dormiva con il dio Dioniso nella stalla di un toro, una metafora per l'estasi sciamanica indotta dall'Eucaristia del sacramento del "toro". Ciò avveniva in febbraio, sulle rive del fiume Ilisso ad Agrai, nell'Attica, a sud-est della città di Atene. Un anno e mezzo dopo, si celebravano i Grandi Misteri, intorno all'ultima settimana di settembre. In tale occasione, diverse migliaia di adepti si riunivano ogni anno nella sala di iniziazione a Eleusi e bevevano la pozione, che permetteva loro di viaggiare verso l'altro mondo e riemergere nella sala con Persefone nel momento in cui partoriva il figlio magico, concepito nel regno dei morti. Era qui che la *Claviceps purpurea* interveniva come agente psicoattivo. Anche la *Claviceps purpurea* è un fungo, sebbene nei chicchi infestati dei cereali si veda solo lo sclerozio o massa indurita del micelio seccato. I chicchi, tuttavia, sono analoghi al seme mancante del fungo selvatico; quando cadono sul terreno, si sviluppano all'improvviso nei caratteristici corpi fruttiferi a forma di fungo, riconoscibili a occhio nudo. Ricordo l'entusiasmo di Gordon quando ricevemmo da Albert la fotografia della

Claviceps che fruttificava. Avevamo un fungo. E si accordava con l'intera mitopoiesi del rapimento e della resurrezione di Persefone e con l'invenzione dell'arte della coltivazione; il grano, l'orzo e le piante commestibili.

Tutto ciò avrebbe dovuto provocare un certo scalpore: un sacramento psicoattivo al centro del mondo classico greco-romano; come affermò Cicerone, "tra le numerose istituzioni eccellenti e persino divine create da Atene, nessuna a mio parere è migliore di quei Misteri". I più grandi pensatori dell'antichità avevano provato lo stesso tipo di estasi che Gordon aveva scoperto in Mesoamerica: Platone, Socrate, i drammaturghi, i politici di spicco: per duemila anni! L'esperienza psichedelica aveva formato la coscienza e la cultura occidentale.

Per questo annuncio, Wasson interruppe la sua consuetudine e decise che non ci sarebbe stata alcuna edizione di lusso, solo una pubblicazione per la distribuzione commerciale. Sarebbe stata molto più iconoclastica di tutte quelle di Tim Leary. Non furono diffusi comunicati stampa, né vi furono clamore, confutazioni o manifestazioni di interesse, solo una tiepida recensione, che di fatto non respingeva la teoria. Quando Burkert ci citò una decina di anni dopo, nel 1987, nelle sue conferenze a Harvard, accettò l'identificazione del *Soma* fornita da Wasson e definì la tesi di Eleusi "un'ipotesi sofisticata", ma la travisò, confondendo l'ergotismo con l'LSD, che considerava "uno stato spiacevole e per niente euforico". E questo chiuse definitivamente l'argomento, per quanto riguardava i Classicisti. Come scrisse Terence McKenna: "Le idee proposte dagli autori sono rimaste in gran parte incontestate e ignorate dagli esperti di cultura greca antica e classica. La situazione sembra confermare la regola secondo cui, quando sono controverse, le idee si discutono e, quando sono rivoluzionarie, si ignorano".

Il grande pubblico era spaventato dalla rivoluzione psichedelica. Le stesse persone che vi avevano preso parte erano ormai genitori preoccupati per i propri figli. Quando, nel 1986, *Persephone's Quest* [*La Ricerca di Persefone*] fu proposto per la pubblicazione, nessuna casa editrice fu disposta a prenderlo in considerazione, nonostante il forte sostegno di Schultes e il fatto che tutti i capitoli, ad eccezione del primo, erano già apparsi su riviste specializzate, finché non ci imbattemmo nell'Università di Yale, dove uno dei direttori si appassionava all'argomento sin dagli anni Sessanta. Wasson non visse abbastanza a lungo per vedere il libro pubblicato, che è tuttora in commercio.

Il primo capitolo era l'arringa finale di Wasson. "Mentre mi avvicino alla fine dei miei giorni", esordì, "scriverò un resoconto della nostra indagine sui funghi". Riprese la questione di un culto dei funghi nel Cristianesimo. "Una volta affermai che non vi erano funghi nella Bibbia", scrisse. "Mi sbagliavo... Ritengo che il frutto dell'Albero della conoscenza del Bene e del Male sia il *Soma*, il *kakuljá*, l'*Amanita muscaria*, il Fungo senza nome dei popoli anglofoni".

L'idea iniziale, secondo cui il culto del fungo giunse in Europa con la migrazione verso nord degli Indoeuropei, deve essere corretta. Si verificò anche una chiara migrazione verso sud, lungo le rotte commerciali

provenienti dalla Persia. Gli immigrati trovarono il culto già consolidato tra le culture indigene, evidentemente originarie dell'Africa, dove i petroglifi preistorici di Tassili n'Ajjer raffigurano sciamani e cacciatori consustanziali al sacramento del fungo. Lo stesso accadde ai *Conquistadores*, che trovarono nel Nuovo Mondo gli stessi sacramenti eretici dell'élite europea, che però rivelavano scandalose divinità pagane.

In qualche modo, aveva ragione anche l'Harry Stone di Puharich. Gli Egizi praticavano un culto del fungo. Il fungo non doveva necessariamente crescere in Egitto. Nell'antichità, come oggi, vi era un fiorente commercio di sostanze di ogni tipo, che si potevano trasportare facilmente e in modo redditizio.

Non solo il Cristianesimo e il Mistero eleusino condividono un'analoga Eucaristia caratterizzata dal fungo, ma la Grecia classica era in contatto costante con i Persiani achemenidi e filosofi del calibro di Democrito conversavano con i loro sciamani o Magi, la cui versione dell'Eucaristia del *Soma* era chiamata *Haoma*. Significativamente, nel mito della Natività di Cristo, tre Magi arrivano il giorno dell'Epifania per prendere atto della sostituzione. Se non prima, l'*Haoma* fu introdotto in Occidente come Mitraismo nel primo secolo a.C. e diventò il culto ufficiale di confraternite di guerrieri, uomini di Stato e imperatori, l'élite che amministrava l'Impero romano. Nerone fu il primo a essere iniziato all'Eucaristia con "cibo magico", come riferì Svetonio. Un'iniziazione alle sostanze articolata in sette stadi, una versione del culto del *Soma/Haoma*, era alla base dell'Impero romano, la struttura politica che creò quella che sarebbe poi diventata l'Europa. Con la conversione al Cristianesimo dell'imperatore guerriero Costantino, Mitra e il Mistero eleusino furono sostituiti dalla nuova religione, che distrusse con furia i santuari pagani, spesso costruendo le chiese con le pietre dei precedenti luoghi sacri nello stesso sito, limitandosi a fornire la propria interpretazione dello stesso sacramento. La basilica di San Vicente ad Avila sostituì un mitreo che sorgeva lì vicino. Sul timpano del portale, è raffigurato un vistoso fungo come cibo del banchetto celestiale e la forma del portale, come sempre, ricorda chiaramente un fungo, con l'apertura, con o senza divisorio, che dà l'idea di un fusto che sostiene l'emisfero del timpano come se fosse il suo cappello. Il timpano stesso è la metà della mandorla che, secondo la tradizione, rappresenta la vulva della dea, poi assimilata dal Cristianesimo come porta del Paradiso. Solo l'élite, che si riservava il contatto diretto con la divinità, avrebbe riconosciuto la forma di fungo mentre accedeva attraverso il portale al luogo sacro, ma di sicuro si trattava di un'indicazione intenzionale della versione eretica dell'Eucaristia che perpetuava una pianta sacra usata nei culti pagani che la Chiesa dominante aveva soppresso e, nelle versioni più antiche dello stesso rito cristiano, come quella preservata nel pavimento a mosaico della sala dell'agape ad Aquileia, risalente all'inizio del IV secolo, con disegni di ceste contenenti il fungo eucaristico. A Rinascimento inoltrato, i gradi più alti della Chiesa praticavano ancora questi sacramenti visionari proibiti ai laici.

Vi furono due fronti nella rivoluzione psichedelica: quello dei progressi-

sti, che volevano gli enteogeni per liberare la mente, e quello dei conservatori, che volevano controllare la mente utilizzando le stesse sostanze. Gli abusi e gli eccessi di entrambe le parti portarono all'adozione della legge sulle sostanze controllate del 1970. Se genitori indignati continuano ad agitarsi per fare inserire l'ennesima sostanza nella lista vietata, la rivoluzione ha anche alimentato un vivo interesse per la mitologia e la religione comparata, in quanto le stesse persone che ora sono genitori avevano cercato consiglio per comprendere meglio le loro esperienze, facendo diventare libri quali *Hero with a Thousand Faces* [L'Eroe dai mille volti] di Joseph Campbell veri e propri best seller. Il movimento progressista ebbe successo con la legge sul ripristino della libertà di religione del 1993, che legalizzò l'Eucaristia con il *peyote* della *Christian Native American Church.* Di recente, la Corte suprema degli Stati Uniti ha applicato tale legge a una causa intentata dalla *Brazilian Uniao do Vegetal* del New Mexico e ha così legalizzato la loro Eucaristia cristiana con l'*ayahuasca.* Il Mistero eleusino è citato nelle conclusioni presentate alla Corte, come un precedente relativo a un'esperienza religiosa disciplinata e salutare, indotta da un sacramento psicoattivo. Sebbene questa importante decisione abbia suscitato scarsa risonanza, essa riabilita il ruolo di Wasson, quale nobile figura che ha presieduto alla Rivoluzione psichedelica.

THOMAS KUHN E LA RIVOLUZIONE PSICHEDELICA

Peter WEBSTER
Ricercatore, Editorialista dell'*International Journal of Drug Policy*
Creatore della *Psychedelic Library*
(www.psychedelic-library.org)

Per quanto mi risulta, Thomas Kuhn non ebbe nulla da dire sulle sostanze psichedeliche o sugli usi disparati che se ne possono fare. Il titolo della mia relazione di oggi potrebbe quindi sembrare inappropriato, se non fosse per il fatto che Kuhn ebbe invece MOLTISSIMO da dire sulle rivoluzioni, cioè le rivoluzioni scientifiche, quel tipo di sovvertimento generale dei concetti fondamentali che avviene di tanto in tanto nelle varie discipline scientifiche. Thomas Kuhn, come forse saprete, costruì un'intera teoria delle rivoluzioni scientifiche – che cosa sono, come e perché accadono, chi le provoca – e in tal modo di fatto ridefinì sotto molti aspetti il concetto stesso di scienza.

Ciò che collega Kuhn agli psichedelici è dunque il fatto che la riscoperta degli psichedelici nella metà del XX secolo promise cambiamenti rivoluzionari in svariati campi dell'indagine scientifica e della medicina, nonché, come affermerò più avanti, una rivoluzione nel concetto stesso di ricerca scientifica. Ovviamente, parlo di una *ri-scoperta* degli psichedelici, perché, come tutti sappiamo, l'uso di queste sostanze è molto antico, pan-globale e con tutta probabilità risale direttamente agli albori dell'esistenza umana. Gli psichedelici dovettero essere RI-scoperti, in quanto la civiltà industriale moderna è una delle pochissime società umane generalmente ignare delle piante psichedeliche e in cui non se ne osserva alcun utilizzo generale nell'ambito di guarigioni, iniziazioni, pratiche religiose ed euristiche, e via dicendo.

I potenziali cambiamenti rivoluzionari che questa riscoperta avrebbe innescato sarebbero stati ben descritti e la loro genesi e crescita ben predette dalla teoria di Kuhn, se non fosse per il fatto che praticamente tutte queste premesse rivoluzionarie sono rimaste insoddisfatte, soffocate da una lunga e violenta reazione anti-psichedelica. Questa opposizione fu inizialmente messa in atto nei tardi anni '60 dalle forze sociali e governative negli USA e perpetuò una lunga e cupa tendenza puritana in

Relazione tenuta al convegno SISSC "La visionarietà nell'arte, nella scienza e nel costume", Perinaldo (IM) 23-26 agosto 2006



Un meeting di *figli dei fiori* nella seconda metà degli anni '60.

America, che condusse il mondo verso la grande follia delle moderne politiche proibizionistiche. Subito dopo, tuttavia, lo stesso establishment scientifico sembrò essere contagiato da questa situazione malata, tanto che oggi è raro lo scienziato che abbia anche solo il vago sentore che la riscoperta delle sostanze psichedeliche possa essere non solo interessante, ma estremamente importante e potenzialmente rivoluzionaria. Nonostante la verità del fatto, così ovvio a coloro che se ne intendono, chi osasse affermare che la riscoperta degli psichedelici è stata una delle più importanti evoluzioni sociali e scientifiche del XX secolo sarebbe imperdonabilmente esposto al ridicolo dalla grande maggioranza degli scienziati oggi viventi.

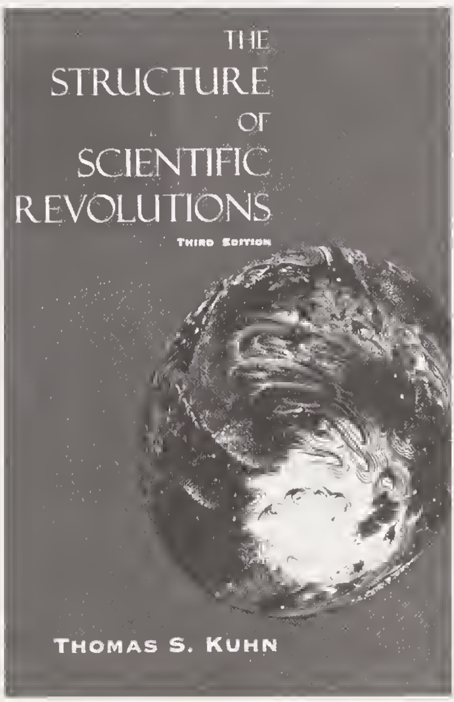
Una tale resistenza reazionaria nei confronti della rivoluzione scientifica, per quanto sia deludente e in generale screditi la legittimità del cosiddetto progresso scientifico, è nondimeno la norma, come dimostrano le scoperte di Kuhn. Se la si esamina da vicino, attenendosi alla prospettiva di Kuhn sulla storia della scienza, l'impresa scientifica appare prepotentemente conservatrice: una storia satura di repressione delle idee nuove e rivoluzionarie. Abbiamo tutti familiarità con questi esempi di repressione, come la crociata del Vaticano contro Galileo, ma Kuhn mostra come la stessa comunità scientifica spesso sia stata tanto repressiva nei confronti dell'innovazione scientifica quanto qualsiasi gruppo sociale o religioso.

Non vi è miglior insegnante di Thomas Kuhn, dunque, per istruirci sul come e sul perché la rivoluzione psichedelica sia stata a lungo arrestata, palesemente fallimentare e non abbia esercitato alcuna influenza significativa in più di quattro decenni di progresso scientifico e intellettuale. La teoria generale di Kuhn sulla rivoluzione scientifica può persino aiutarci a capire come integrare infine una ricerca psichedelica significativa

nella scienza ortodossa, dove senza dubbio merita di stare. Parlo di ricerca scientifica "significativa" perché, per gli "addetti ai lavori", è altrettanto ovvio che limitare la ricerca all'uso degli psichedelici come medicinali per il trattamento di stati di malessere e anormalità aliena la parte più importante del loro potenziale. È evidente che l'ingresso della ricerca psichedelica nella "scienza ortodossa" modificherebbe inevitabilmente la natura intima della scienza stessa, forse inducendola ad abbandonare gli aspetti peggiori del suo riduzionismo presuntuoso a favore di un modo più pragmatico di studiare e comprendere i fenomeni più complessi dell'universo, tra i quali la figura stessa dello scienziato. E tutti noi siamo, in qualche misura, scienziati.

Chi era dunque Thomas Kuhn? Fu professore emerito di filosofia e linguistica presso il Massachusetts Institute of Technology fino alla sua morte nel 1996, e fu forse il più grande storico della scienza degli ultimi tempi. Il suo lavoro fondamentale, *La Struttura delle rivoluzioni scientifiche* [ed. it. Einaudi, Torino 1962 e 1970], anche a causa delle lunghe e accese critiche che ricevette sin dalla sua prima pubblicazione nel 1962, deve essere considerato come l'opera forse più importante mai apparsa sul tema.

In ogni caso, *La Struttura delle rivoluzioni scientifiche* non è importante solo per gli storici o i filosofi, ma per ogni persona che si ritiene capace di condurre indagini scientifiche o sviluppare un pensiero analitico, anche a livello amatoriale. Molto si è scritto e molto è stato insegnato, persino nelle nostre scuole secondarie o all'università, sul metodo scientifico, sul modo in cui gli scienziati conducono la ricerca e praticano le loro arti. Ma Thomas Kuhn, con una magnifica dissertazione, rivoluzionò il concetto stesso di che cosa sia la scienza e come proceda. Kuhn mette persino in discussione la nozione comune, secondo cui la conoscenza scientifica compie progressi cumulativi verso la piena comprensione.



La Struttura delle rivoluzioni scientifiche non è un testo lungo né difficile di per sé, ma contiene idee così nuove, radicali e brillanti che occorrono tempo e ripetute letture per assorbirlo completamente. Molti scrittori, tra cui lo stesso Kuhn, hanno cercato di compilare una sintesi concisa delle teorie presentate nel libro, ma considerate le vivaci e talvolta accese discussioni pro e contro le sue idee, dovrebbe essere ovvio che nessun trattamento affrettato può rendergli giustizia. La stessa cautela deve applicarsi alla mia presentazione di oggi e gli aspetti che discuterò non sono assolutamente tutto ciò che si può trovare nella teoria di Kuhn. Ho solo scelto alcuni aspetti chiave della teoria, attraverso i quali possiamo

comprendere meglio l'argomento in esame, la riscoperta scientifica delle sostanze psichedeliche.

Forse ciò che più è necessario quando si tenta di riassumere Kuhn è una definizione precisa del famoso termine che egli introdusse nella filosofia della scienza, il termine usato con grande frequenza in riferimento a idee o concetti fondamentali, il *paradigma*. Kuhn definisce un paradigma come "uno o più risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore". Tuttavia, come stretta approssimazione che si può comprendere più facilmente nel contesto esaminato, possiamo intendere il paradigma come un insieme correlato di concetti, valori, convinzioni e tecniche fondamentali, che definisce un modo obbligato di affrontare i problemi scientifici in una data epoca e in una data disciplina. Il paradigma è il palcoscenico su cui è messa in atto l'opera d'indagine scientifica: una piattaforma che definisce l'ambiente, il contesto, i limiti e i confini per il programma di ricerca. Sebbene possa essere inteso come una descrizione accurata di un aspetto della realtà, il paradigma in verità è più simile a una mappa o un modello, un'approssimazione o un quadro per organizzare i dati disponibili e definire la ricerca ammissibile.

In apparenza può sembrare strano parlare di "ricerca ammissibile" nella scienza, perché l'immagine che possiamo avere della scienza e degli scienziati è quella della libertà di indagine, l'idea che almeno alcuni scienziati esplorino la realtà a tutto campo, ovunque li conduca la loro ricerca della verità. Kuhn dimostra però che si tratta di un mito. Quando si opera nel quadro di un determinato paradigma scientifico, la situazione reale è ben diversa dal mito. Kuhn scrive:

"Un paradigma sopprime l'innovazione, può persino isolare la comunità da problemi importanti per la società, che non siano riconducibili alla forma enigmatica tipica della scienza normale, perché non possono essere specificati in termini di apparato concettuale e strumentale che il paradigma fornisce".

In questa citazione Kuhn parla di "scienza normale", e dovremo ora esaminare questo concetto, assieme ad altri due concetti fondamentali.

La scienza normale è ciò che praticamente tutti gli scienziati fanno nei periodi in cui non è imminente una rivoluzione scientifica, e la descrizione può sembrare banale ai non iniziati: essa consiste essenzialmente in un'operazione di "ripulitura", in cui i particolari di un dato paradigma e le sue applicazioni ammesse sono sempre più circostanziati. Sembra, come dice Kuhn,

"...un tentativo di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma. Il compito della scienza normale non è affatto quello di scoprire nuovi generi di fenomeni; anzi, spesso sfuggono quasi completamente quelli che non si adattano all'incasella-

mento. Gli scienziati non mirano neanche, di norma, a inventare nuove teorie e anzi si mostrano spesso intolleranti verso quelle inventate da altri. La ricerca nell'ambito della scienza normale è invece rivolta all'articolazione di quei fenomeni e di quelle teorie che sono già fornite dal paradigma".

Da ciò che abbiamo appena appreso sulla scienza e i suoi paradigmi, possiamo già vedere chiaramente il pericolo rappresentato dalla riscoperta degli psichedelici e degli stati modificati di coscienza per la scienza normale. Si trattava di una minaccia diretta per le diverse discipline mediche e scientifiche, un'innovazione antiparadigma destinata a essere repressa per lunghi anni a venire.

Due altri importanti concetti della teoria di Kuhn sono lo spostamento di paradigma e la rivoluzione scientifica. In breve, tutti i paradigmi scientifici prima o poi s'imbattono in problemi, allorché le anomalie si accumulano fino al punto in cui il paradigma comincia a mostrare le sue lacune. Se i problemi persistono e non si possono risolvere secondo i dettami del paradigma esistente, alla fine si deve verificare un mutamento, per effetto del quale un nuovo paradigma, che fornisce una nuova definizione dei concetti fondamentali e del programma da seguire nella ricerca, *sostituisce* quello vecchio. Nel momento in cui questo processo assume la precedenza sulla continuazione della scienza normale, si dice che sta avvenendo una rivoluzione scientifica.

Per comprendere praticamente ciò che Kuhn intende per paradigma, e che cosa sia uno spostamento di paradigma, è utile analizzare il significato di questi termini nel contesto di una rivoluzione scientifica precisa. L'esempio più utilizzato di rivoluzione scientifica, e di mutamento di paradigma ad essa associato, è la rivoluzione copernicana in astronomia. Copernico, come ben sapete, fu il primo ad avanzare l'idea eretica che il Sole, e non la Terra, fosse il centro del nostro sistema planetario. L'astronomia geocentrica di Tolomeo, in auge fin dai tempi di Cristo, aveva funzionato straordinariamente bene per lungo tempo ed era riuscita a prevedere la posizione delle stelle e dei pianeti con sufficiente precisione sino al XVI secolo. Tuttavia, con l'invenzione e il perfezionamento del telescopio e lo sviluppo delle competenze scientifiche degli astronomi, iniziarono a emergere delle anomalie, soprattutto nell'ambito della comprensione e previsione del moto dei pianeti.

Due importanti aspetti di cui tenere conto in questo esempio sono:

1. I concetti di paradigma e di spostamento di paradigma sono chiaramente illustrati. Alla base della rivoluzione copernicana vi fu un mutamento di paradigma dalla concezione di un sistema planetario geocentrico a quella di un sistema eliocentrico. Esaminando altri esempi di rivoluzione scientifica, scopriremo tuttavia che un paradigma scientifico può essere più complesso e comportare un gruppo o insieme di concetti fondamentali o precedenti scoperte scientifiche strettamente collegati.

2. Il secondo aspetto fondamentale dell'esempio copernicano è la comparsa di risultati sperimentali sempre più importanti in conflitto con la teoria o le aspettative ammesse: il segnale di una crisi imminente, un mutamento di paradigma e una rivoluzione scientifica.

Un'altra osservazione che si può fare sulla base di quest'esempio è che fintantoché una scienza sembra funzionare, produrre previsioni soddisfacenti e fornire agli scienziati sufficienti quesiti cui dedicarsi in un periodo di scienza normale, poco importa se il paradigma può essere fondato su un'idea completamente falsa, non derivata dalla scienza, ma, in questo caso, da precetti religiosi, cioè che la Terra era il centro dell'universo. Si potrebbe avere la sensazione che la scienza odierna sia molto più immune da errori simili, ma l'esempio della repressione scientifica nei confronti dei risultati della ricerca psichedelica dimostra il contrario.

Menzionerò brevemente alcuni altri esempi di rivoluzioni scientifiche e di mutamenti di paradigma ad esse associati, in modo che vi facciate un'idea migliore delle relative implicazioni, poi passeremo a esaminare il modo in cui la riscoperta degli psichedelici potrebbe avere i requisiti necessari per farsi iniziatrice di diverse rivoluzioni scientifiche ancora da realizzarsi.

In geologia, troviamo una delle più recenti rivoluzioni scientifiche che si siano verificate. Questo esempio comprende anche un mutamento di paradigma di facile comprensione, che consiste nella trasformazione di un unico concetto. Prima della metà del XX secolo, si riteneva che i continenti terrestri fossero stazionari, in un certo senso fissati nelle loro posizioni alla crosta del pianeta. Questa era la convinzione fondamentale o paradigmatica insegnata a tutti gli studenti di geologia. In realtà, non vi era nemmeno bisogno di insegnare il concetto, in quanto sembrava del tutto ovvio. Tuttavia, l'accumulo di anomalie sperimentali in materia di evoluzione, geografia, paleoantropologia e altre discipline portò con relativa rapidità alla formulazione della teoria della tettonica a placche (o zolle), secondo cui i continenti fluttuano su una massa globale interna semifluida, e perciò sono liberi di andare alla deriva, entrare in collisione l'uno con l'altro, e così via. Questo nuovo paradigma ampliò il programma della ricerca e permise quindi di spiegare molti fenomeni geologici, evolutivi e geografici osservati, che erano rimasti misteriosi e inspiegabili, e per lo più ignorati, durante il regno del paradigma dei continenti stazionari.

In fisica, ovviamente, si trova una delle più importanti rivoluzioni scientifiche mai verificatesi, dalla fisica logica, modello "palla da biliardo" di Newton, alla paradossale, difficile da comprendere e quasi impossibile da visualizzare fisica relativistica e quantistica di Einstein, Heisenberg, Bohr e dei loro contemporanei. In questo esempio, il mutamento di paradigma riguardò un insieme complesso di principi e concetti fondamentali correlati, comprendenti la natura della luce e della radiazione, dello spazio-tempo e della materia stessa.

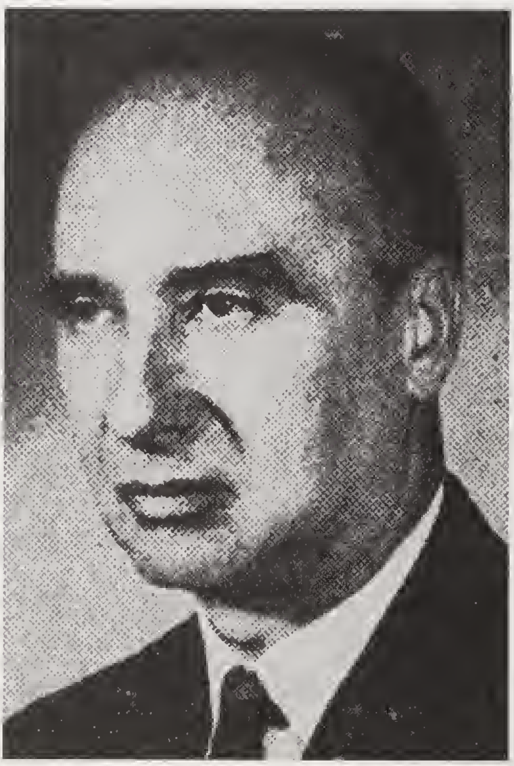
In chimica, la teoria relativa al processo di combustione, quel bruciare che gli uomini avevano osservato così da vicino sin dalla conquista del fuoco in epoca preistorica, subì un mutamento di paradigma con la scoperta dell'ossigeno da parte di Lavoisier. Fino a quel momento, probabilmente a causa della lunga osservazione di ciò che il fuoco sembrava essere, si era ritenuto che la combustione fosse un processo attraverso il quale l'oggetto bruciato rilasciasse una sostanza. Dopo tutto, le fiamme sprigionate da un oggetto incendiato dovevano aver portato, da tempo immemorabile, all'idea fissa che qualcosa fuoriuscisse dal materiale. Fino alla metà del XVIII secolo, si elaborò una teoria della combustione sempre più complessa, secondo la quale una sostanza chiamata flogisto era il vettore del calore, e di conseguenza la sostanza rilasciata da un oggetto che brucia. Tuttavia, con la crescente precisione delle misurazioni chimiche, le anomalie cominciarono a moltiplicarsi. Si scoprì che durante la combustione almeno alcune sostanze sembravano diventare più pesanti, anziché più leggere, come sarebbe dovuto accadere se avessero effettivamente rilasciato il flogisto. In un estremo tentativo di salvare la teoria del flogisto, alcuni eminenti scienziati suggerirono persino che quest'ultimo potesse avere una massa negativa. In ogni caso, con la scoperta dell'ossigeno da parte di Lavoisier, la teoria



Lavoisier con la moglie.

dell'ossidazione durante la combustione depose in fretta il flogisto nella tomba, che avesse o meno una massa negativa.

Penso che da questi pochi esempi si possa ora comprendere la natura fondamentale di una rivoluzione scientifica e il mutamento di paradigma alle sue basi. Forse avrete anche notato che, in ciascuno di questi casi, il mutamento di paradigma comportò un cambiamento dell'opinione generale da quella che si potrebbe considerare un'idea arcaica a un'idea esoterica, in cui una percezione antica e diffusa basata sulla semplice osservazione dovette essere sostituita da concetti che non erano affatto ovvi ai nostri antenati né all'osservatore inesperto. L'idea che la Terra fosse il centro dell'universo, che le masse continentali fossero ancorate al globo, che gli oggetti fisici fossero duri e solidi, che le fiamme indicassero che un oggetto quando brucia rilascia una sostanza, tutte queste idee potevano derivare da quella che potremmo definire una semplice, primitiva o ingenua osservazione. Queste idee, i paradigmi delle loro epoche, dovettero essere sostituite da idee anti-intuitive e apparentemente paradossali, il che si nota a iosa quando si esamina la riscoperta degli psichedelici. Non ultima tra le ingenue convinzioni screditate dalla riscoperta degli psichedelici, vi è l'idea che l'uomo – lo scienziato – possa essere sempre e attendibilmente un osservatore di fenomeni obiettivo e indipendente, ed è un delizioso paradosso che siano state le sue stesse indagini scientifiche presumibilmente oggettive sugli psichedelici a dettare questa conclusione. È anche interessante notare che le idee ingenue da sostituire non fossero antiche e primitive, come negli altri casi che ho citato, ma fossero le premesse dell'era della ricerca scientifica.



Abram Hoffer

Esaminiamo ora alcuni esempi specifici del modo in cui la riscoperta psichedelica potrebbe aver rivoluzionato alcuni campi della scienza e della medicina.

Per cominciare, è opportuno prendere in considerazione il campo della psichiatria e della psicoterapia, in quanto proprio in questo campo ebbe inizio la ricerca con gli psichedelici, nello Saskatchewan, in Canada, sotto la direzione di Humphrey Osmond, Abram Hoffer e colleghi, e quasi contemporaneamente in Cecoslovacchia, con Stan Grof e colleghi.

Stan Grof racconta nel suo



libro *Beyond the Brain* [*Oltre il cervello*, ed. Cittadella 1988 Assisi] la difficoltà che ebbe ad accettare i dati che affluivano copiosi dal lavoro del suo gruppo con l'LSD. Grof era uno psicanalista freudiano piuttosto ortodosso, come ci si poteva aspettare da una persona abilitata alla medicina e alla psichiatria nei primi anni '50, forse il periodo d'oro del movimento psicanalitico. Tuttavia, egli scoprì che tutti i più importanti principi delle tesi freudiane – potremmo definirli "il paradigma freudiano" – dovevano essere abbandonati in conseguenza della sua ricerca con l'LSD. In questo lungo e arduo processo, cominciò a prendere forma un nuovo paradigma per la ricerca e la comprensione nel campo della salute e della malattia mentale umana e nella stessa coscienza umana. Nel suo libro *Beyond the Brain*, Grof presenta un quadro per questo nuovo paradigma e dedica persino un capitolo introduttivo alla teoria di Kuhn sulla rivoluzione scientifica, per spiegare al lettore la natura del processo di cambiamento che stava iniziando.

Hoffer e Osmond, in Canada, al contempo stavano giungendo a una concezione radicalmente nuova di ciò che la psicoterapia sarebbe potuta essere: non una terapia medica, analoga al trattamento di un'infezione con un antibiotico, ma qualcosa di più simile a un viaggio alla scoperta di se stessi, in cui l'uso di sostanze psichedeliche agisce come complemento o catalizzatore per produrre un cambiamento rapido e radicale della personalità. Questo cambiamento in precedenza era molto più associato all'esperienza e alla conversione religiosa che alla scienza o alla medicina. È chiaro che un'idea simile metteva nuovamente a dura prova la teoria psicanalitica freudiana e lo stesso concetto medico di trattamento farmacologico.

Un importante principio organizzativo nella ricerca psicoterapeutica di Hoffer e Osmond derivava dalla loro osservazione dell'utilizzo del *peyote* da parte dei nativi americani durante le loro pratiche religiose e dalla constatazione di un tasso di alcolismo enormemente ridotto tra i membri della Native American Church. Essi osservarono ripetutamente l'iniziazione di nuovi membri che in precedenza erano gravemente affetti da

alcolismo e successivamente guarivano dai loro problemi legati all'alcol con un'affidabilità di gran lunga maggiore rispetto a qualsiasi trattamento offerto dalla medicina occidentale.

Nacque così un progetto ambizioso e ben riuscito, che prevedeva l'uso di mescalina e LSD, non come classica "terapia farmacologica" contro l'alcolismo, ma come metodo per provocare un cambiamento di personalità nei loro pazienti o assistiti, che poi portò queste persone a "curare se stesse", per così dire, e ad accettare la propria vita come mai sarebbero riuscite a fare prima. Ovviamente, i metodi sviluppati da Hoffer e Osmond erano per certi versi un ritorno al paradigma della guarigione sciamanica, secondo cui il medico non è uno scienziato obiettivo e indipendente che adopera farmaci specifici per una determinata patologia, i quali funzionano solo in virtù delle loro proprietà farmaceutiche. Lo sciamano compie un viaggio di auto-scoperta psicologica e spirituale con il suo assistito, in modo che entrambi possano giungere alla radice del problema e quindi determinare una guarigione.

È stato rilevato, e non per pura ironia, che nella medicina occidentale è il paziente a prendere i farmaci, mentre nella tradizione sciamanica li prende il medico. Il lavoro di Hoffer e Osmond nel trattamento degli alcolisti si fondava necessariamente sulla somministrazione di sostanze psichedeliche ai pazienti, ma è interessante osservare che questi psichiatri – ex seguaci delle tesi dominanti – giunsero ben presto alla conclusione che per somministrare con efficacia gli psichedelici ai pazienti, era indispensabile che i medici e persino gli assistenti infermieri avessero la massima familiarità possibile con gli stati modificati di coscienza indotti da tali sostanze. Ed esisteva un solo modo per farlo: come nella tradizione sciamanica, i medici assunsero le sostanze, spesso numerose volte.

Pian piano ma inesorabilmente, stava prendendo forma un nuovo paradigma per la psichiatria e la psicoterapia, ma c'era da aspettarsi una resistenza da parte dell'establishment scientifico e medico, che Kuhn dimostra essere la norma. Le critiche sulla terapia a base di LSD – soprattutto dopo che l'uso di psichedelici da parte degli studenti universitari si era trasformato in una specie di scandalo negli Stati Uniti – diventarono un altro genere di scandalo, uno scandalo scientifico di enormi proporzioni. In un'analisi particolarmente persuasiva della situazione, Hoffer e Osmond, nel loro libro *The Hallucinogens*, demolirono elegantemente le critiche nello spazio di poche pagine. Tuttavia, in pieno accordo con le previsioni di Thomas Kuhn, chi introduce un nuovo paradigma non solo ha di fronte un'ardua battaglia, ma anche conseguenze molto più serie, a prescindere da quanto sia necessaria la nuova prospettiva alla luce dell'evidente fallimento del vecchio paradigma.

Hoffer e Osmond erano a conoscenza dell'opera di Kuhn e delle previsioni di grande ostilità verso la loro ricerca? Non forniscono indizi, ma citano il filosofo Michael Polanyi, che nel suo articolo del 1956 su *The Lancet* sembra aver presagito alcune delle tesi più importanti di Kuhn. Polanyi scrive:

"Nella misura in cui la scoperta modifica il nostro schema interpretativo, è logicamente impossibile giungere ad essa tramite la continua applicazione del nostro quadro interpretativo precedente. In altre parole, la scoperta è creativa... nel senso che non si può ottenere tramite la diligente applicazione di alcuna procedura già nota e specificabile...".

Vediamo che qui Polanyi parla, in termini kuhniani, del genere di scoperta che evidenzia anomalie, le quali inducono lo scopritore a proporre un nuovo paradigma. Quando Polanyi afferma che una scoperta rivoluzionaria non può essere realizzata tramite procedure già esistenti, dice la stessa cosa di Kuhn, cioè che il processo della scienza normale non può determinare un mutamento di paradigma e una rivoluzione scientifica. Lo stesso Kuhn ha affermato con grande fermezza che "i paradigmi non possono essere cambiati dalla scienza normale".

Michael Polanyi continua:

"Possiamo ora vedere la grande difficoltà che può sorgere quando si tenta di persuadere altri ad accettare una nuova idea nella scienza. Nella misura in cui essa rappresenta un nuovo modo di ragionare, non possiamo convincere altri ad accettarla con argomenti formali, perché finché discutiamo entro i limiti del loro quadro interpretativo non potremo mai indurli ad abbandonarlo. La dimostrazione deve quindi essere integrata da forme di persuasione capaci di indurre una conversione. Il rifiuto di entrare nella logica argomentativa dell'avversario deve essere giustificato facendola apparire del tutto irragionevole.

"Questo netto rifiuto non può che screditare l'avversario. Egli sarà costretto ad apparire totalmente in errore, il che, nella foga della battaglia, finirà facilmente per suggerire che si tratta di un folle, un eccentrico o un impostore... In uno scontro di passioni intellettuali, ogni parte deve inevitabilmente attaccare l'avversario".

Questo è precisamente ciò che è accaduto a molti ricercatori che hanno lavorato con le sostanze psichedeliche. Oggi la comunità degli scienziati "ufficiali" classifica abitualmente e stupidamente l'intera confraternita dei pionieri della psichedelia nella stessa categoria di Tim Leary, o peggio.

Ovviamente, non si è ancora verificata alcuna rivoluzione nella psichiatria e nella psicoterapia ufficiale, tuttavia gli esperimenti anomali e gli abbozzi di un nuovo paradigma occupano un posto nella letteratura scientifica e nelle menti di alcuni scienziati e medici.

A che cosa sarebbe potuta assomigliare una rivoluzione nella psicoterapia? È difficile da prevedere, come ogni cambiamento rivoluzionario inevitabilmente deve essere. Di sicuro, però, ora sarebbe ampiamente riconosciuto che Hoffer e Osmond avevano ragione a insistere sul fatto che l'esperienza personale degli stati di coscienza modificati da sostanze psichedeliche sia indispensabile e "assolutamente essenziale" per com-

prendere non solo i pazienti, ma anche la coscienza stessa. Se preparato agli stati modificati di coscienza, uno psichiatra o uno psicoterapeuta diventa molto più simile a un guaritore sciamanico del passato, il che è auspicabile per le seguenti ragioni: la scienza riduzionista funziona bene con gli oggetti inanimati, le piante e persino con gli animali selvaggi, ma con gli esseri umani, che non si possono mai considerare “solo” come oggetti, la scienza oggettiva rimarrà per sempre incompleta.

Nel campo delle scienze e tecnologie informatiche sembra essersi effettivamente verificata una rivoluzione e si potrebbe essere tentati di attribuirla alle ripetute affermazioni, secondo cui molti inventori pionieristici dei moderni elaboratori elettronici non solo avevano familiarità con le sostanze psichedeliche, ma le usavano come percorso verso la creatività che portava alle loro invenzioni. Comunque sia, per essere più precisi si dovrebbe dire che la rivoluzione non sono stati i computer, ma l’uso delle sostanze psichedeliche quale strumento psicologico, come mezzo per aumentare la creatività. La cosiddetta rivoluzione dei computer non si può considerare una rivoluzione scientifica, prima di tutto perché si tratta più di una tecnologia che di una scienza, e poi perché non vi è stato un mutamento di paradigma. I principi fondamentali dell’elaborazione digitale sono gli stessi da lungo tempo.

In ogni caso, l’idea che le droghe potessero aumentare la creatività era sicuramente rivoluzionaria e minacciava il paradigma. È un’idea in contrasto con la convinzione generale, sia pur non scientifica, che le droghe siano sostanze esclusivamente usate in medicina per ristabilire la normalità; è un’idea che scredita la convinzione che la coscienza ordinaria sia il *summum bonum*, il migliore, più efficiente e desiderabile stato di coscienza umana, e che la sua alterazione non porti a nulla di buono; è un’idea che rivela l’assurdità della nozione secondo cui la coscienza drogata DEVE essere uno stato degradato e delirante, inferiore alla dignità di ogni persona civilizzata, e che l’uso aborigeno di droghe, a qualunque titolo avvenga, rivela solo l’arretratezza e la natura primitiva di tali popoli. Queste ingenue osservazioni, come le ingenue osservazioni dell’universo geocentrico, ci vengono propinate come “verità” pressoché indiscusse sin da epoche remote. Nel caso delle droghe, tali idee rappresentano un antico paradigma della psicologia umana occidentale, le cui origini risalgono addirittura ai tempi dell’Inquisizione, quando i poteri europei le fecero proprie per opprimere gli abitanti delle Americhe per salvare le loro anime, stando alle dichiarazioni, ma più realisticamente per confiscare l’intero emisfero. Gli inquisitori interpretarono l’uso di droghe che modificano la coscienza da parte delle popolazioni locali come segno inequivocabile che li si dovesse considerare subumani e quindi immeritevoli di possedere le loro terre. Questo retaggio ci è stato trasmesso praticamente inalterato, tanto che oggi sembra automatico pensare che gli utilizzatori di droghe siano persone in qualche modo abbiette, non in possesso delle loro facoltà mentali, da punire e curare. Proporre che le droghe possano essere capaci non solo di modificare favorevolmente le capacità umane, ma persino di migliorarle è ovviamente un’eresia, una minaccia per l’atteggiamento colonialistico e pater-

nalistico che caratterizza la posizione della scienza moderna nei riguardi dei popoli antichi e delle loro usanze.

I semi della rivoluzione in questo ramo della psicologia erano già stati sicuramente gettati nel 1964, quando Frank Barron presentò a un simposio in California una relazione intitolata *The Creative Process and the Psychedelic Experience* ["Il processo creativo e l'esperienza psichedelica"]. Le ricerche di Willis Harman e James Fadiman presto cominciarono a documentare le prove sperimentali di tale nesso e la loro relazione, *Psychedelic Agents in Creative Problem-Solving: A Pilot Study* ["Agenti psichedelici nella soluzione creativa dei problemi: uno studio pilota"], probabilmente sarebbe stata un punto di svolta rivoluzionaria nello studio psicologico della creatività, se la loro ricerca, in pieno svolgimento, non fosse stata interrotta da un decreto governativo. Con una semplice ricerca in Internet, si possono facilmente trovare i loro documenti di ricerca, che meritano senz'altro di essere letti. Il titolo del loro articolo nel libro di Aaronson e Osmond, *Psychedelics*, è ancora più indicativo di un cambiamento rivoluzionario di paradigma: *Selective Enhancement of Specific Capacities Through Psychedelic Training* ["Accrescimento selettivo di capacità specifiche tramite addestramento con sostanze psichedeliche"]. Dalla seconda metà degli anni '60 nessuna ricerca in questo campo è più stata permessa e un'altra potenziale rivoluzione scientifica è stata soffocata.

Sebbene i notevoli cambiamenti intervenuti nella tecnologia informatica non possano essere considerati una rivoluzione kuhniana in senso stretto, una conseguenza primaria dei progressi in materia di elaboratori elettronici può illustrare un'altra potenziale e autentica rivoluzione scientifica che è stata repressa. Dai primi esperimenti neurologici, in cui le connessioni nervose dei muscoli della zampa di una rana erano stimolate elettricamente per ottenere una contrazione del muscolo, il paradigma dell'elaborazione digitale nel sistema nervoso ha preso piede, lentamente ma con decisione.

A causa della forte domanda di computer sempre più avanzati per le imprese ad alta tecnologia, quali l'aeronautica, l'esplorazione spaziale, la progettazione di sistemi complessi – per non parlare delle applicazioni militari e degli armamenti pesanti – chi studia l'elaborazione digitale e chi tenta di descrivere le proprietà e le operazioni di vari sistemi fisici e biologici in termini di elaborazione digitale dispone di finanziamenti per la ricerca praticamente illimitati. Le neuroscienze e le scienze cognitive sono grandi beneficiarie di finanziamenti per la ricerca e la corrente ortodossa di queste scienze accetta, quasi senza sollevare dubbi o svolgere indagini approfondite, che i processi digitali spieghino l'attività cerebrale. In fondo, i finanziamenti per la ricerca dipendono dall'adozione di questo paradigma.

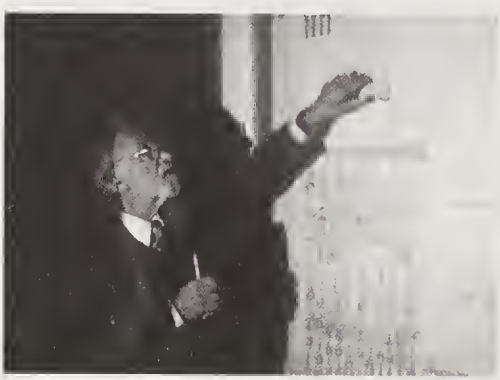
Il modo più semplice per cogliere il "paradigma digitale" del funzionamento del cervello è forse esaminare l'idea che abbiamo del funzionamento neuronale e il significato attribuito alle attività neuronali. Sebbene

sia stato dimostrato che le proprietà e le azioni dei recettori chimici di un neurone e dello spazio sinaptico tra i neuroni sono incredibilmente complesse, in fin dei conti ciò che avviene nel neurone è un semplice impulso elettrico “acceso-spento” che trasmette il segnale lungo l’asse neuronale, o assone, verso la sinapsi e il neurone successivi. Un semplice impulso acceso-spento, tutto-niente, può essere interpretato solo in termini digitali, a prescindere dal numero di livelli di complessità che si tenti di aggiungere a questo semplicissimo processo.

Nel contempo, è ben noto il motivo per cui il cervello non può essere un elaboratore digitale. Innanzi tutto, non è abbastanza veloce, né è abbastanza complesso, nonostante l’enorme quantità di neuroni che contiene. Inoltre, una funzione quale il riconoscimento di un volto, che ogni persona dotata di cervello può eseguire quasi istantaneamente e senza avere la sensazione di aver compiuto un’impresa difficile, non può essere espletata in modo altrettanto affidabile con i computer più potenti, muniti di processori che operano a velocità di svariati gigahertz e con una velocità di trasferimento dati vicina a quella della luce. Il cervello opera con pochi hertz e con un “ritmo di trasferimento dati” molto letargico. È facile trovare altri esempi analoghi. Chiaramente, il paradigma del “trasferimento digitale data-bit” delle attività cerebrali, come lo chiamo io, in cui il potenziale d’azione del neurone rappresenta l’unità fondamentale di “informazione”, deve essere un paradigma che attende un ben meritato funerale, se solo si riuscisse a creare prima un nuovo paradigma per ampliare il programma di ricerca. Come chiarisce Kuhn nel suo libro, a prescindere dai problemi in cui può incorrere, un paradigma non è mai abbandonato prima che un nuovo paradigma sia pronto a sostituirlo. Anche in tal caso, numerosi sostenitori del vecchio paradigma, come gli eminenti scienziati che attribuirono una massa negativa al flogisto, continueranno a difendere quello che spesso è il lavoro di tutta una vita a oltranza, fino alla morte.

Un nuovo paradigma per le neuroscienze, in realtà, è in attesa dietro le quinte da un bel po’ di tempo. Alcune idee di base furono in parte proposte per la prima volta da Karl Lashley già nel 1942. Proseguendo il lavoro di Lashley in seguito a una collaborazione decennale con lui, Karl Pribram pubblicò dapprima diversi documenti sulla sua nuova concezione del funzionamento cerebrale e infine un capolavoro sull’argomento, intitolato *Brain and Perception: Holonomy and Structure in Figural Processing* [“Cervello e percezione: olonomia e struttura nell’elaborazione figurale”].

Le opinioni di Pribram, divulgate nel 1982 in un libro intitolato *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes* [“Il paradigma olografico e altri paradossi”], a cura di Ken Wilber, rappresentano realmente un paradigma



Karl Pribman

del tutto nuovo e rivoluzionario nel campo delle neuroscienze e delle neuroscienze cognitive. Il più vasto programma di ricerca che il paradigma giustificherebbe potrebbe anche chiarire molti attuali misteri della mente, quali il possibile funzionamento del richiamo istantaneo della memoria associativa, o il modo in cui tutti i processi modulari del cervello, per esempio i molteplici aspetti della vista, dell'udito, dell'odorato, sembrano fondersi in un'esperienza unitaria, il cosiddetto *binding problem* ("problema del collegamento"), che finora ha fatto disperare i ricercatori della coscienza che hanno tentato di spiegarlo.

Oggi non ho tempo per entrare nei dettagli di questo nuovo approccio al cervello e alla coscienza, ma, anche in questo caso, dovreste poter trovare documenti o libri interessanti con una ricerca in Internet, seguendo i vari link a "Karl Pribram".

È interessante rilevare, e qui si trova il collegamento tra questo specifico paradigma e gli psichedelici, che Karl Pribram era molto vicino ad altri scienziati e ricercatori che si interessavano agli psichedelici e trasse ispirazione da molti di loro. Il lavoro di Pribram presenta tutte le caratteristiche di un'opera emersa attraverso almeno l'indiretto accrescimento di una creatività eccezionale derivante da un training psichedelico, secondo la teoria di Harman e Fadiman. Questo potrebbe anche essere uno dei principali motivi per cui il suo lavoro rimane ampiamente ignorato dalla neuroscienza ufficiale e criticato con scarsa competenza persino da personalità scientifiche di spicco come Francis Crick.

Sarebbe facile sostenere che la riscoperta psichedelica avrebbe effetti rivoluzionari ancora più marcati su altre discipline scientifiche, quali l'antropologia e la paleoantropologia, come proposi nel mio intervento in questa stessa sede due anni fa, o persino sull'economia... poche scienze rimarrebbero inalterate se la rivoluzione psichedelica stessa non fosse soffocata da un'infausta resistenza.

Gli psichedelici e le scoperte ad essi associate forse richiedono rivoluzioni scientifiche non solo in diversi campi della scienza, ma nel concetto stesso di indagine e scoperta scientifica. Forse è per questo motivo che tali rivoluzioni sono represse da lungo tempo e con grande efficacia. Una rivoluzione scientifica in un determinato periodo storico è già un'impresa complicata e talvolta ostinatamente contrastata, ma più rivoluzioni, oltretutto in diversi campi scientifici, richiederebbero un enorme sovvertimento scientifico e sociale, soprattutto nella situazione odierna, in cui la scienza è finanziata da grandi organizzazioni private ed enti governativi. E la rivoluzione non si fermerebbe lì: una riorganizzazione talmente vasta nella scienza porterebbe inevitabilmente a una rivoluzione nei costumi sociali, negli atteggiamenti e infine nella civiltà stessa e nella politica da cui è diretta. Se una tale rivoluzione poliedrica si possa o meno operare è forse la più grande prova cui deve rispondere l'umanità, dopo quella che si presentò tantissimo tempo fa, allorché dovette decidere che cosa fare della sua prima esperienza psichedelica con il frutto proibito nel Giardino dell'Eden.

MOLECOLE RARE E CURIOSE: L'ETERE ETILICO

A cura di
Gilberto Camilla



STORIA

L'etere fu scoperto nel 1275 dal chimico spagnolo Raimondo Lullius, che lo chiamò "olio dolce di vetriolo", ma la sintesi completa fu descritta solo nel 1540, dal tedesco Valerio Cordus, e quasi contemporaneamente Paracelso ne scoprì le proprietà inebrianti e ipnotiche. Due secoli dopo, nel 1730, il medico tedesco W.G. Frobenius adottò il termine col quale la sostanza è ancora oggi conosciuta, etere. Nel 1794 la sua fama era ormai consolidata e due medici britannici, Richard Pearson e Thomas Beddoes, lo impiegavano regolarmente al *Beddoes' Pneumatic Institute* nel trattamento della tubercolosi, delle febbri catarrali, delle calcolisi renali e dello scorbuto.

Tuttavia solo nell'Ottocento se ne scoprirono le proprietà anestetiche, per merito di Crawford Williamson Long, chirurgo di Jefferson, Georgia. Il 30 marzo 1842, riuscì a rimuovere due tumori dal collo di un paziente, usando come solo anestetico l'etere. Per sua sfortuna non pubblicò i risultati fino al 1848, nel *The Southern Medical and Surgical Journal*, dopo gli esperimenti del medico dentista W.T.G. Morton, che, almeno inizialmente, fu considerato lo scopritore delle proprietà analgesiche e anestetiche dell'etere.

Contemporaneamente si sviluppò la pratica di bere la sostanza a scopi voluttuari, per l'ebbrezza procurata.

Verso la metà dell'Ottocento, in Irlanda l'uso dell'etere era talmente esteso da essere considerato una vera e propria "epidemia". I motivi di questo abuso furono molteplici: l'alto costo del whisky dovuto a una pesantissima tassa imposta dal governo britannico; la crociata antialcol portata avanti da padre Matthew, che di fatto costrinse la maggior parte dei cattolici ferventi ad abbandonare l'alcol e dedicarsi all'etere; l'estrema facilità con cui i medici dell'epoca incominciarono a prescrivere l'etere per ogni sorta di malanno. Fatto sta che in Irlanda ben presto si consumava più etere che in tutto il resto della Gran Bretagna, per lo meno stando ad alcune stime secondo cui un ottavo della popolazione dell'Ulster usava regolarmente la sostanza. E, come sottolineava Lewin:

"Nei giorni di mercato l'atmosfera in Draperstown e Cookstown è satura

di vapori d'etere, e in quei paesi lo stesso odore regna nei carrozzoni delle ferrovie. Colà bevono etere gli uomini, le donne, i ragazzi, gli uomini di solito in dosi di 8-15 gr. più volte, l'una dopo l'altra".
(LEWIN L. *Phantastika*, Vallardi Editore,1928, Milano:242)

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento l'uso ricreazionale dell'etere si diffuse in gran parte dell'Europa settentrionale, Norvegia compresa. Anche in Germania ben presto si raggiunsero proporzioni quasi epidemiche:

"Nel 1897 nella sola città di Memel sono state vendute 69 *bombe* di etere da 60 litri l'una e nel Circolo di Memel 74 da 70 litri l'una, in tutto 850 litri. Nei giorni di mercato l'aria della città è pregna dell'odore di etere che emana dalla bocca dei viandanti, e sulla strada fra Heydekrug e i paesi vicini i carri pieni di contadini passano in pieno galoppo, il guidatore ubriaco sferza i cavalli spietatamente, e si forma intorno una corrente d'aria, che sa di etere.
Nelle sere dei giorni di mercato errano traballando per le vie le donne ubriache d'etere, in numero non minore degli uomini. Anche ai bambini dell'età più tenera vien dato l'etere, e così ne prendono l'abitudine".
(*ib.*:243)



Negli Stati Uniti la sostanza divenne una droga molto diffusa con il Proibizionismo e rimase "di moda" anche dopo l'abolizione delle leggi antialcoliche.
L'abitudine di bere etere causava effetti collaterali indesiderabili, tra cui gastriti croniche e non trascurabili pericoli di overdosi anche mortali; per diminuire il senso di bruciore, ma anche per ridurre le perdite della sostanza volatile legate alle eruttazioni, era consuetudine bere, subito dopo l'etere, dell'acqua.
Oggi l'uso ricreazionale dell'etere è praticamente scomparso, e tra i pochi che saltuariamente lo provano è consuetudine inalarlo.
Anche l'etere, come il protossido d'azoto, non deve essere confuso con altri inalanti (ben più tossici e pericolosi), quali solventi, benzine e colle varie o con i nitriti alchilici (il cui prototipo è il famigerato *popper*, nitrito di amile) di cui è registrato un preoccupante uso nei paesi sottosviluppati o tra le fasce più disagiate della popolazione giovanile europea e nordamericana.

FARMACOLOGIA

L'etere etilico è un farmaco disinfettante ad azione anestetica e narcotica. Inalato produce inizialmente un'ebbrezza euforica, una forte stimolazione intellettuale accompagnata da sensazioni di leggerezza e da allucinazioni visive. Se la quantità inalata è abbastanza elevata, a questi primi effetti segue la perdita di coscienza e la narcosi. Un tempo veniva impiegato nelle anestesie preparatorie, preferito spesso al cloroformio perché meno tossico e per la sua minore azione sul centro vasomotorio, ma oggi ha un impiego clinico molto limitato e sempre associato ad altre

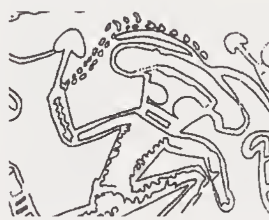
sostanze. Trova anche impiego nelle anestesie locali in quanto, spruzzato direttamente sulla superficie da trattare, evapora rapidamente raffreddando fortemente la pelle e creando anestesia.
Ha un'azione fortemente irritante sulle vie respiratorie, quindi deve essere assolutamente evitato da tutti quei soggetti che soffrono di affezioni bronchiali, tracheali o polmonari. Non è raro l'instaurarsi di una vera e proprio dipendenza da etere, nota sotto il nome di *eterismo* che può portare anche alla morte. Si tratta comunque di una condizione limite, che oggi può considerarsi completamente scomparsa. I più comuni effetti collaterali dell'etere cmprendono: mal di testa, nausea, vertigini, gastriti croniche. Un altro grave pericolo è quello rappresentato dall'altissima infiammabilità della sostanza, che ne sconsiglia l'utilizzo in vicinanza di fiamme o di fonti di forte calore.



"Una volta inalai una bella dose di etere con l'intenzione di prender nota, non appena riacquistata coscienza, della cosa che si sarebbe trovata in cima ai miei pensieri. La possente musica della marcia trionfale verso il nulla mi riecheggiava nel cervello, colmandosi di un senso di infinite possibilità, e per un attimo mi fece diventare un Arcangelo. Il velo dell'eternità si era sollevato. L'unica grande verità che sottende tutta l'esperienza umana e che è la chiave di tutti i misteri che la filosofia ha invano cercato di risolvere, mi illuminò con un'improvvisa rivelazione. D'allora in avanti tutto fu chiaro: poche parole avevano innalzato la mia intelligenza al livello della conoscenza dei Cherubini. Non appena ritornai alla condizione naturale mi ricordai di quello che mi ero proposto: barcollai fino alla scrivania e scrissi con calligrafia malferma e disordinata la verità onnicomprensiva che mi scintillava ancora alla coscienza. Le parole erano queste (può darsi che i bambini ridano, ma i saggi rifletteranno): "Regna ovunque un forte odore di trementina".(O.W. Holmes, 1870)

INTERPRETAZIONE ETNOMICOLOGICA DELL'ARTE RUPESTRE SAHARIANA DELLE "TESTE ROTONDE": ULTERIORE EVIDENZE

Gianluca
TORO
Ricercatore
Pinerolo



Analizzando una serie di pitture rupestri nel deserto del Sahara, Giorgio Samorini ha identificato il più antico culto di funghi psicoattivi. Queste pitture sono state attribuite al periodo artistico delle "Teste rotonde", risalente al 7000 - 5000 a.C., localizzato principalmente nell'area del Tassili n'Ajjer (Algeria) (Sansoni 1994; Samorini 2001). Gli esecutori sembrano essere stati dei cacciatori arcaici che vivevano di frutti selvatici, ispirati da una motivazione rituale, religiosa o anche iniziatica. L'interpretazione etnomicologica di quest'arte si basa sullo studio di una forma diffusa in diverse pitture, una forma che è stata variamente considerata come un remo, una punta di freccia, un vegetale (per esempio un fiore), un simbolo enigmatico non ben identificato e infine proprio come un fungo. Sarebbe una costante figurativa che rimanderebbe alla conoscenza di un culto estatico. La forma fungina è rappresentata come oggetto tenuto in mano da antropomorfi con acconciature o maschere, fuoriuscente dal loro corpo o come antropomorfi con teste a forma di fungo.

Questa interpretazione è coerente con il fatto che le analisi archeobotaniche hanno mostrato la presenza di una fase climatica umida e di una vegetazione montana nell'area del Tassili durante il periodo delle Teste Rotonde.

Per quanto riguarda l'identificazione delle specie di funghi rappresentati, è possibile individuarne una di piccole dimensioni, a volte con papilla, probabilmente una specie di *Psilocybe* o di *Panaeolus*, e un'altra di maggiori dimensioni, forse una specie di *Amanita* o *Boletus*. I colori utilizzati sono il bianco e l'ocra in differenti tonalità, raramente il blu. Sembra improbabile che siano state rappresentate specie psicoattive quali *Amanita muscaria* o *Amanita pantherina*, poiché l'artista avrebbe evidenziato il caratteristico cappello rosso con macchie bianche, o per lo meno un cappello puntinato. D'altra parte, il colore blu indicherebbe una specie psilocibinica del genere *Psilocybe* o *Panaeolus*, poiché alcune di esse bluificano quando sono maneggiate. È stato riportato che in questo caso il colore blu è un prodotto di ossidazione del colore originale, come conseguenza della degradazione ambientale, ma ciò sembra molto improbabile per un pigmento bianco od ocra. Piuttosto, sembra possibi-



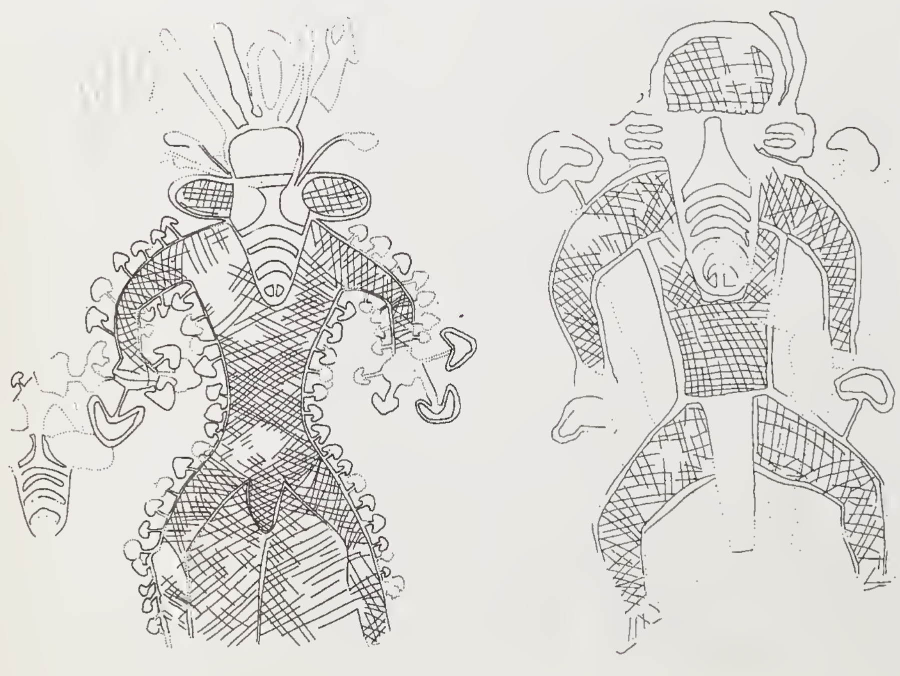
Figura 1

le che il blu sia stato impiegato intenzionalmente.
Una delle pitture più interessanti si trova nel riparo di Tin-Tazarift (fig. 1). Rappresenta alcuni antropomorfi mascherati in atteggiamento ieratico-danzante che tengono in mano ciò che sembra essere un fungo. Dai funghi si dipartono due linee tratteggiate che si uniscono alla testa dei personaggi, a rappresentare una sorta di fluido immateriale, cioè l'effetto sulla mente di un fungo psicoattivo. Inoltre, gli antropomorfi hanno una testa a forma di fungo (e in un caso un fungo emerge dalla stessa testa), un altro modo per rappresentarne l'azione sulla mente. La scena è circondata da una ricca decorazione geometrica, forse in relazione con l'effetto psicoattivo. Probabilmente, questa scena rappresenta la celebrazione di un culto, di un rituale e anche di una danza estatica.



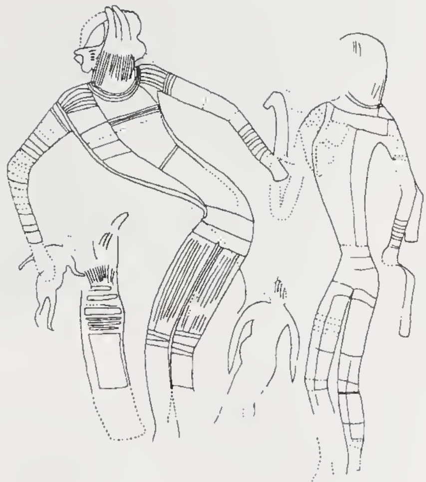
A Matalem-Amazar (fig. 2) e In-Aouanrhat (fig. 3), vi sono antropomorfi mascherati con funghi che fuoriescono dal contorno del corpo e tenuti in mano. Sono state interpretate come divinità del sole e della vegetazione, ma potrebbero anche essere spiriti o divinità dei funghi, o sciamani dei funghi.
A Tin-Abouteka (fig. 4), si trovano altri funghi. Una coppia è rappresentata su una specie di trespolo, mentre un altro è posizionato sul collo e sulla parte posteriore di un antropomorfo, come se fosse in relazione con un habitat stercorale. Sulla stessa roccia vi sono

Figura 2 e 3



Da sinistra verso destra e dall'alto in basso: figure 4, 5, 6, 7, 8

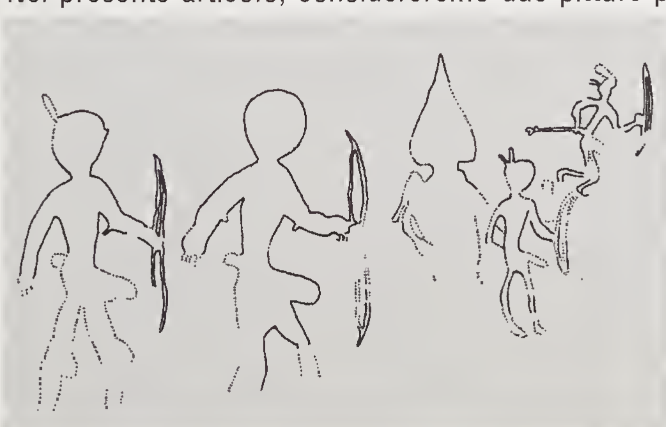








altre forme fungine isolate, due delle quali in relazione diretta con l'immagine di un pesce.
A Techekalaouen (fig. 5), una figura piegata offre a un'altra ciò che sembra esere un grande fungo. La prima tiene in una mano una specie di piccolo spirito, forse la personificazione dello spirito del fungo, un fatto comune riguardo l'uso di specie psicoattive tra le culture tradizionali.
A Jabbaren (fig. 6), vi sono alcune figure inginocchiate in fila, con braccia protese. Sembrano in adorazione di fronte ad altre figure, due delle quali portano corna, mentre l'altra ha una grande testa a forma di fungo. Potrebbero essere divinità (trinità?) o esseri mitologici.
Altri antropomorfi con teste a forma di fungo sono quelli dei siti di Tin-Teferiest (fig. 7) e Sefar (fig. 8). Portano teste a punta o con papilla.
Nel presente articolo, considereremo due pitture poco note attribuite al



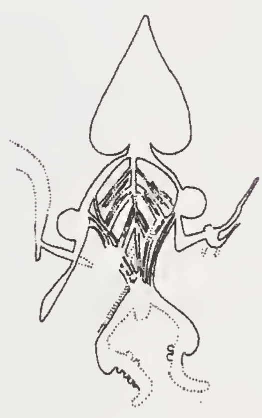


Figura 9





periodo delle Teste rotonde, le cui caratteristiche sono in buon accordo con l'interpretazione etnomicologica brevemente esposta. Potrebbero essere ulteriori documenti che rimandano alla possibile esistenza di un culto religioso estatico tra gli antichi abitanti del Sahara, basato sull'uso di funghi psicoattivi.

La prima pittura (fig. 9) si trova nel sito di Ti-n-Moussa, nel Tassili, vicino ai siti di Jabbaren e Sefar ed è stata attribuita alla fase tarda del periodo delle Teste rotonde (Muzzolini 1989). La pittura sembra rappresentare un animale non ben identificato o un animale fantastico. È in posizione eretta, ha una testa più o meno sferica e zampe palmate. Le forme fungine (interpretate come frecce, ascepelte o elementi decorativi fantasiosi) sono definite dalla coda e dall'oggetto dentro o sopra la testa.

Il fungo associato con la parte posteriore dell'animale (coda) indicherebbe una relazione con un habitat stercorale, come per il sito di Tin-Abouteka. Probabilmente, gli escrementi animali erano importanti tracce che guidavano l'uomo primitivo durante le spedizioni di caccia (Samorini 2001). Sicuramente, l'uomo primitivo trovò delle specie di funghi che crescevano su escrementi e probabilmente li mangiò. Alcune specie dei generi *Psilocybe*, *Panaeolus* e *Conocybe*, associate a escrementi di animali della famiglia del cavallo, bue e cervo, sono psicoattive e la più conosciuta è sicuramente la *Psilocybe (Stropharia) cubensis*. D'altra parte, in Mesoamerica il cervo è considerato sacro, come il bue nelle culture induiste, probabilmente perchè la *P. cubensis* cresce sui loro escrementi. Inoltre, Samorini ha notato come le immagini dell'alce (o di animali cornuti) siano diffuse nell'arte dei Camuni, gli antichi abitanti della Valcamonica, quasi a indicare un vero culto dell'animale, piuttosto che rappresentazioni naturalistiche o descrittive (Samorini 1988). Questo possibile culto potrebbe essere in relazione con il fungo *Panaeolus alcidis*, che cresce specificamente su escrementi di alce, capriolo o renna. *P. alcidis* è una specie tipicamente nordica e come molte specie di *Panaeolus* stercorali potrebbe produrre alcaloidi psilocibinici in modo incostante. La scoperta delle proprietà psicoattive portò all'associazione animale-fungo e probabilmente alla mitizzazione dell'animale, considerato come il "genitore sacro" del fungo, poiché quest'ultimo permette il contatto con la dimensione divina ed è ecologi-

camente legato agli escrementi dell'animale.
Un altro approccio segue il modello del "bambino primitivo", secondo cui l'uomo primitivo aveva una relazione con gli escrementi simile a quello di un bambino, cioè un comportamento coprofilo (Camilla 1993). Così, avrebbe diretto la sua attenzione sugli escrementi animali, trovando anche funghi psicoattivi. L'animale rappresentato nella pittura qui discussa potrebbe essere l'immagine di un animale reale (ma non sappiamo quale) sui cui escrementi cresceva una possibile specie di fungo psicoattiva.
L'altro fungo è associato con la testa dell'animale. Avere una testa a forma di fungo o portare un fungo sulla testa significa personificarlo simbolicamente e rappresentarne l'effetto meglio che in altri modi, poiché agisce proprio sulla mente. Esempi di teste a forma di fungo nell'arte del Tassili sono quelli prima ricordati dei siti di Tin-Tazarift, Tin-Teferiest e Sefar.
Rappresentazioni simili si trovano lungo il fiume Pegtymel (Siberia), datate per lo più al Paleolitico locale e in relazione con l'uso di *A. muscaria* (Dikov 1971). La maggioranza dei funghi antropomorfi sono femminili (riconoscibili dalle trecce), con un fungo sulla testa, mentre per le figure maschili il fungo sostituisce la testa o



Dall'alto in basso: figura 10, 11, 12









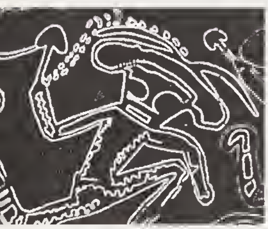
l'intera figura. Per esempio, una incisione (fig. 10) rappresenta delle donne con una possibile acconciatura o cappello che è simile ad *A. muscaria*. Infatti, la forma tozza e alcuni ornamenti del cappello ricordano questa specie. Tra gli effetti di *A. muscaria* ci sarebbe la visione dello spirito del fungo in forma umana. Immagini di renne sono in relazione con possibili rappresentazioni di questo fungo (Evers 2000). Infatti, le renne si inebriano dopo averlo ingerito e sono a volte rappresentati con un fungo sulla testa (fig. 11). Sempre in Siberia, nel sito di Ortaa-Sagol, lungo il fiume Yenisei, vi sono incisioni datate all'Età del Bronzo che rappresentano alcuni antropomorfi con testa a forma di fungo (fig. 12) (Devlet 1982). Hanno un arco e una possibile borsa di medicina, forse per contenere l'*A. muscaria*. Potrebbero essere identificati come sciamani.

Ritornando alla pittura del sito di Ti-n-Moussa, il fungo in associazione con la testa potrebbe anche rappresentare l'effetto sulla mente che permette la trasformazione dello sciamano in un animale di potere. L'animale è l'*alter ego* dello sciamano, la sua rappresentazione metaforica, rappresenta la sua anima che ha lasciato il corpo o il suo spirito aiutante da cui riceve potere. Lo sciamano è capace di assumere le sembianza di un animale, trasformandosi simbolicamente in esso. L'animale potrebbe anche essere il messaggero infernale o il rappresentante del regno dei morti. Praticamente, l'identificazione dello sciamano con un animale testimonierebbe che il viaggio nell' Altro Mondo è avvenuto.

La seconda pittura (fig. 13) si trova nel riparo di Uan Telocat, nel Tadrart Acacus, Libia, vicino all'area del Tassili (Ponti 2003). A destra, vi sono tre figure senza caratteri fisionomici, una delle quali sembra femminile e solleva un enigmatico oggetto sub-quadrangolare. Le prime due figure hanno le braccia sollevate e sembrano muoversi verso destra, portando quelle che sono state descritte come acconciature o cappelli. Almeno per la figura all'estrema destra, tale ornamento ha la forma di un fungo.

BIBLIOGRAFIA

Camilla G., 1993, "Funghi coprofili e culti coprofagi", *Boll. SISSC*, 4: 2-5



Devlet M.A., 1982, "Petroglif Verchniego Yenisieia", *Akademya Nauk SSSR*, 2: 111 120

Dikov N.N., 1971, *Naskalnye zagadki drevnei Chukotki. Petroglify Pegtymelya*, Nauka, Mosca

Evers D., 2000,

In alto: figura 13. In basso: figura 14



In base alle tracce di colore rimaste sulla roccia, le figure umane avrebbero potuto essere più numerose. Sopra la figura femminile, si trova una forma alata in movimento verso sinistra. Poi, troviamo un'altra figura con una coda e un possibile bastone in mano, vicino a ciò che sembra una piccola barca che porta altre due figure. La zona a sinistra e in parte quella centrale è occupata da una grande figura fantastica simile a un serpente con fauci spalancate o corna.
Alcuni autori hanno visto in questa rappresentazione la narrazione di un mito. La figura femminile è una figura di potere, poiché è in posizione centrale e sembra fermare le altre, la figura alata potrebbe essere uno spirito, mentre quella con coda sarebbe un essere non umano. Il serpente sarebbe una divinità cosmica, signore della forza vitale, delle acque e del mondo infero. Nel mito, il serpente avrebbe negato l'acqua (e conseguentemente la vita) agli uomini. Fu poi sconfitto da un eroe che stabilì le giuste condizioni per la vita di ogni giorno.
Seguendo l'interpretazione etnomicologica, la pittura potrebbe rappresentare una scena rituale collettiva, guidata da una figura femminile. Uno dei partecipanti ha una forma fungina sulla testa, per il cui significato vale quanto già detto in precedenza. La figura alata potrebbe essere in relazione con lo spirito del fungo, come nel sito di Techekalaouen, ma potrebbe anche rappresentare l'anima umana liberata dal corpo a seguito di un'esperienza enteogenica. Questa specie di spirito sembra in movimento verso la barca, possibilmente per intraprendere un viaggio nell'Altro Mondo, nel regno dei morti. Il viaggio è reso possibile per mezzo del potere del fungo. Infatti, in differenti culture i vegetali psicoattivi sono impiegati per stabilire un contatto con l'Altro Mondo e sono associati con il regno dei morti. L'essere con la coda è una figura di potere, poiché ha un bastone in mano, e sembra rappresentare una guida per l'Altro Mondo (o un guardiano dello stesso), a cui appartiene anche il serpente. Questa scena ha alcune somiglianze con un'altra pittura del periodo delle Teste rotonde situata nel sito di Uan Muhuggiag, sempre nel Tadrart Acacus (fig. 14). Qui, troviamo una possibile barca sull'acqua che porta alcune figure umane, una delle quali è capovolta, come se fosse un morto. Nella parte superiore, vi sono alcune forme fungine. L'intera scena potrebbe essere interpretata come una cerimonia funebre, rappresentante l'anima di un morto che sta entrando nell'Altro Mondo.
Sicuramente, l'arte preistorica sahariana del periodo delle Teste rotonde è una delle più enigmatiche ed è aperta a differenti interpretazioni, una delle quali è quelle sciamanica. Lo sciamano è l'intermediario tra il mondo naturale e soprannaturale e una delle tecniche per mantenere il contatto con quest'ultimo è l'impiego di piante e funghi psicoattivi. Un inventario dell'arte rupestre del periodo delle Teste rotonde e un'analisi dei soggetti, degli oggetti e delle scene rappresentate potrebbe portare ulteriori elementi all'ipotesi etnomicologica.

"Ekstase durch halluzinogenen Fliegenpilz", *Adoranten*, 41 47

Muzzolini A., 1989, "Les peintures rupestres de Ti-n-Moussa (Tassili n'Ajjer, Algéria). Têtes Rondes tardifs, gropue d'Iheren Tahilahi, groupe d'Abaniora", *Sahara*, 2: 31-48

Ponti R., 2003, "La pittura rupestre nel riparo di Uan Telocat (Sahara libico)", *Sahara*, 14: 128-131



147

Samorini G., 1988, "Sulla presenza di funghi e piante allucinogene in Valcamonica", *Boll. Camuno Studi Preist.*, 24: 132-136

Samorini G., 2001, *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*, Telesterion, Dozza

Sansoni U., 1994, *Le più antiche pitture del Sahara. L'arte delle Teste rotonde*, Jaca Book, Milano

ALTROVE (annuario della SISSC) pubblica lavori riguardanti l'antropologia, la botanica, l'etnologia, la farmacologia, la neurologia, la psicologia e la storia delle religioni con particolare attenzione al campo in cui opera la Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, cioè agli stati di coscienza e ai mezzi, chimici e non, in grado di modificare tali stati. Esce, al presente, annualmente e pubblica articoli, rassegne, documenti di particolare rilievo, recensioni e segnalazioni.

Avvertenze per i collaboratori.

La collaborazione è libera. Gli articoli e i contributi per la pubblicazione devono essere presentati dattiloscritti, ben leggibili e possibilmente corredati da ampio materiale illustrativo coerente con il contenuto del testo. È preferibile, e vivamente raccomandato, l'invio dei testi anche su CD (3.5", DOS, ASCII o Word) con allegata copia su carta.
I testi vanno predisposti per la stampa nella loro stesura completa e definitiva. Possono essere scritti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese e spagnolo. Se dattiloscritti è necessario che i testi siano predisposti su una sola facciata di fogli di formato A4 (30 righe a pagina per 60 battute a riga). Le parole da stampare in *corsivo* devono essere sottolineate una volta. La prima pagina del dattiloscritto deve portare solamente: a) nome e cognome dell'autore o degli autori; b) titolo del lavoro il più possibile conciso ma sufficientemente esplicativo; c) una breve scheda informativa sull'autore/autori ed eventuali indicazioni dell'Istituto, laboratorio di ricerca o Ente presso cui il lavoro è stato eseguito; d) indirizzo per eventuali comunicazioni.
Le note al testo, da evitare per quanto possibile, vanno numerate progressivamente tra parentesi e inserite alla fine del testo. I riferimenti bibliografici seguono le note al fondo dello scritto.
I testi verranno sottoposti per l'accettazione al giudizio del comitato scientifico che si riserva la facoltà di accettare o meno i lavori, nonché di chiedere agli autori eventuali modifiche. I lavori, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Agli autori che lo richiedono esplicitamente vengono inviate le prime bozze di stampa; non possono essere accettate eccessive modifiche al testo.

Per conoscere gli altri numeri di *ALTROVE* vai su www.altrove-sissc.org



GIANLUCA TORO:
SOTTO TUTTE LE BRUME
SOPRA TUTTI I ROVI
Stregoneria e farmacologia degli unguenti
Pagine 144, illustrato, € 10,00

Uno tra i molteplici fattori che avrebbero contribuito a definire il fenomeno della stregoneria è quello che si potrebbe definire "farmacologico". In sostanza, secondo tale interpretazione, l'impiego di componenti psicoattivi avrebbe ben potuto contribuire alle esperienze psichiche vissute dalle streghe, soprattutto in riferimento alla capacità di volare e di trasformarsi in animali e alla loro approfondita conoscenza del mondo vegetale.
Proprio il potere di spostarsi in volo è una delle caratteristiche indissolubilmente legate alla figura della strega, potere ottenuto con l'impiego di specifici unguenti.
L'unguento delle streghe fu probabilmente il preparato più conosciuto e utilizzato e il presente testo si propone di sviluppare l'"ipotesi farmacologica" raccogliendo i principali dati riguardanti la sua composizione, tentando di identificare i diversi ingredienti e di individuare i loro effetti.

SISSC

La **Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza** è stata fondata nel dicembre 1990. Essa si propone come sede aggregativa e di diffusione delle informazioni che riguardano il vasto e multidisciplinare campo di ricerca sugli stati di coscienza, un campo le cui tematiche possono spaziare dagli stati di possessione e di trance sciamaniche alla neurofisiologia degli stati estatici, dai nuovi movimenti religiosi e filosofici "psichedelici" alla storia del rapporto umano (tradizionale e scientifico) con i vegetali e i composti psicoattivi.

Il rapporto dell'uomo con i suoi stati di coscienza - siano essi indotti da tecniche sonore, di danza, di deprivazione sensoriale, di assorbimento di sostanze psicoattive - si perde nella notte dei tempi.
Ben oltre le diffuse manifestazioni repressive da un lato e le profanazioni deculturate dall'altro, la SISSC intende, attraverso le sue attività, apportare contributi informativi, di studio e di sperimentazione per una seria e libera ricerca sugli stati di coscienza.

Dal punto di vista operativo la SISSC è impegnata in una serie di iniziative di largo respiro:
la formazione di gruppi di lavoro che aggreghino i membri con comuni indirizzi di studio;
la gestione della Redazione scientifica della Rivista Altrove;
la pubblicazione di un Bollettino interno, il Bollettino SISSC, che costituisce un modesto ma efficace strumento di circolazione di idee, proposte, opinioni, informazioni in genere;
in collaborazione con case editrici attente alle tematiche portate avanti dalla SISSC, la realizzazione di due pubblicazioni annue, una delle quali sotto forma di monografia tesa al recupero di materiali storici relativi ai "classici" del pensiero enteogenico;
l'organizzazione o la partecipazione a stage, manifestazioni, seminari e analoghe iniziative.
Possono associarsi alla **SISSC** persone singole o gruppi e associazioni, purché interessati agli scopi della Società. Le domande di iscrizione, accompagnate da un sintetico curriculum vitae, vanno inoltrate a:

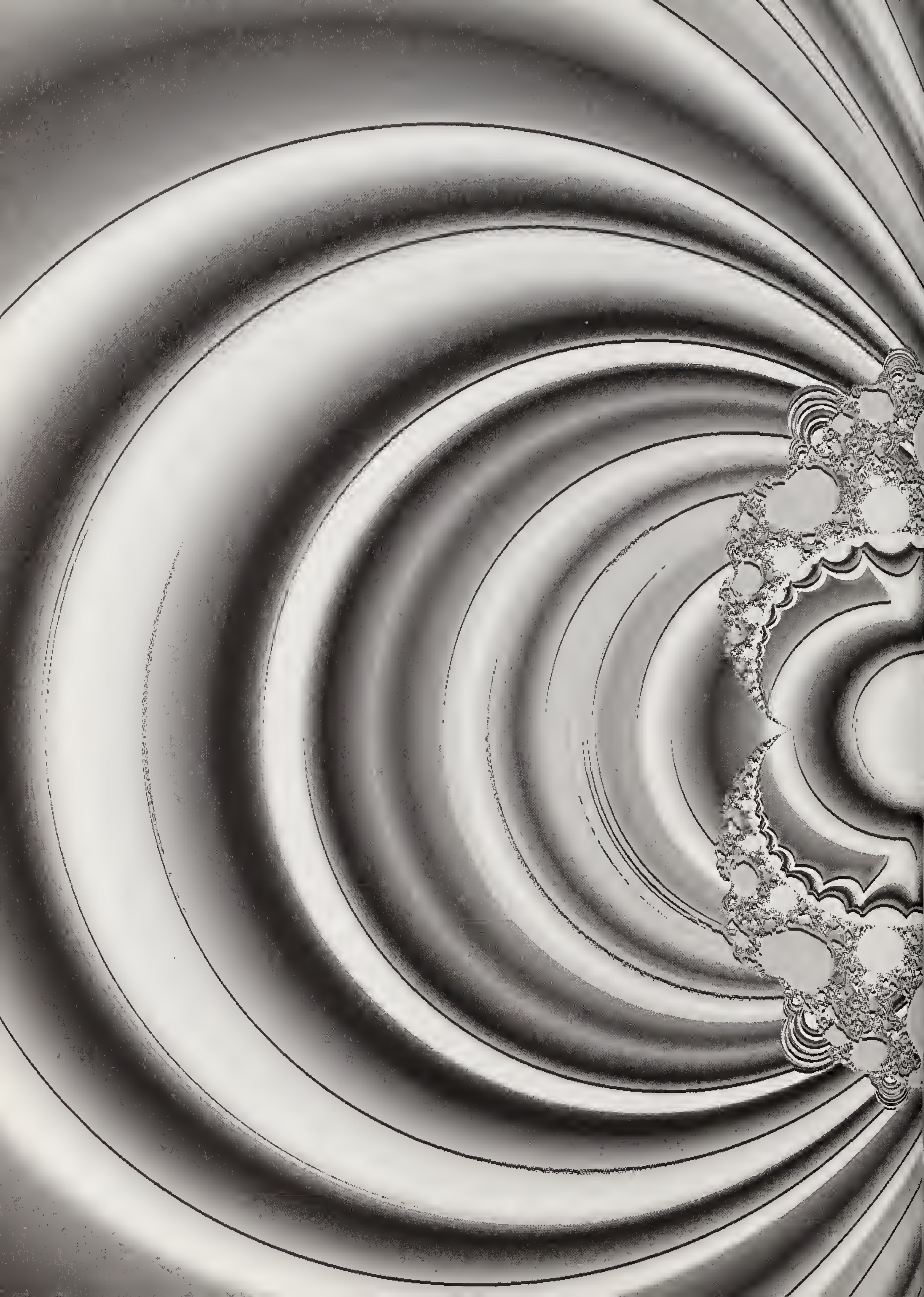
Casella Postale - 10094 Giaveno (TO)

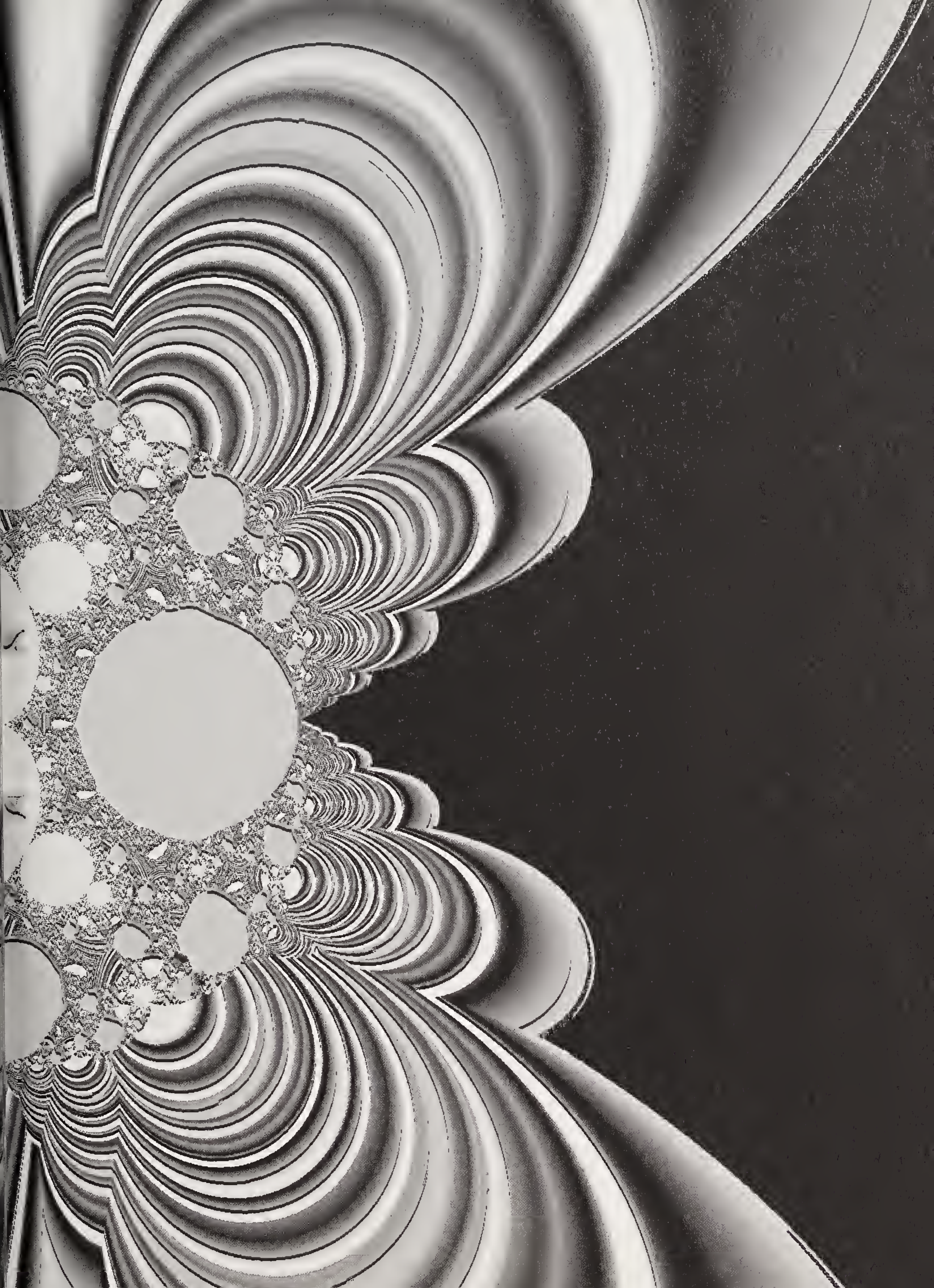
L'accettazione delle domande, dopo ratifica del Consiglio direttivo, sarà comunicata ai Richiedenti a stretto giro di posta. I nuovi Associati potranno allora versare la quota annua.
La quota associativa annua è di 40 Euro. La quota dà diritto ad accedere ai momenti informativi approntati dalla Società, a ricevere gratuitamente tutto il materiale prodotto dalla SISSC nell'anno; a sconti sulle iniziative a pagamento organizzate dalla SISSC.

Il versamento delle quote associative deve essere effettuato sul

conto corrente postale n° 40237109 intestato a:
SISSC, Stradale Baudenasca 17, 10054 Pinerolo (TO)

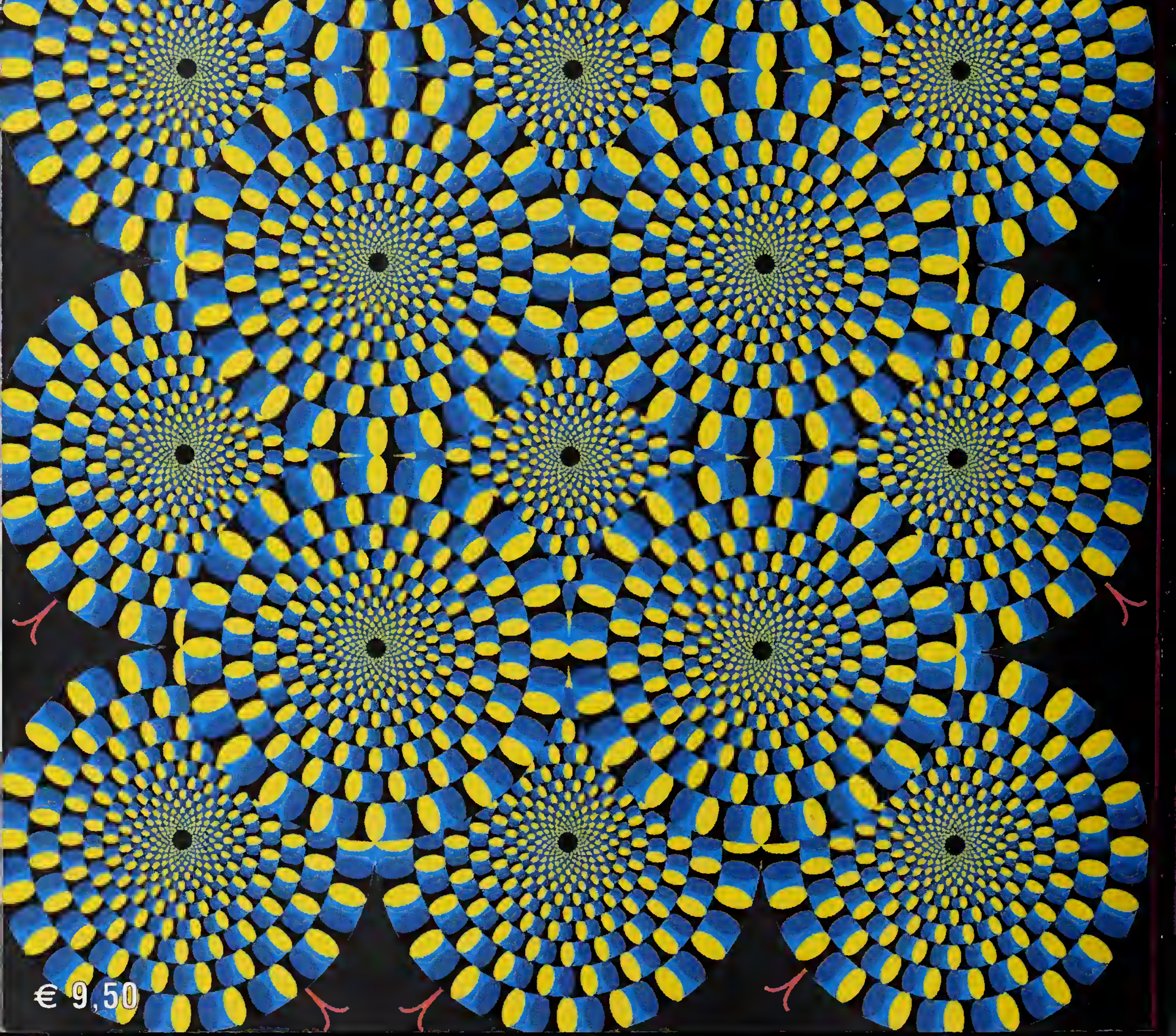
Tutta la normale corrispondenza (richieste di informazioni, domande di ammissione, comunicazioni varie) va indirizzata ESCLUSIVAMENTE alla Casella Postale di cui sopra.





Stampato
per conto di Nautilus
Casella Postale 1311 – Torino
nel settembre 2007
da Stampatre
Torino

ALTROVE è una rivista che parla di stati di coscienza e di stati modificati di coscienza. Affronta cioè uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo Stati Modificati di Coscienza comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vasti quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione. L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologia concorrono come discipline e campi di ricerca a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che guardando alla continua scoperta ed ampia diffusione di sostanze psicoattive è ben lontana dall'essersi conclusa.



€ 9,50